

Espíritu, Escritura y Teología

Una Perspectiva Pentecostal

Roger Stronstad

Publicación del Asia Pacific Theological Seminary Press

Ciudad Bagio, Filipinas(traducido al español bajo permiso del autor a la
Facultad de Teología de las Asambleas de Dios)*

TABLA DE CONTENIDOS

Reconocimientos

Rev. Roger Stronstad

Prólogo

Dr. William W. Menzies

Uno:

Tendencias en la hermenéutica pentecostal

Dos:

La hermenéutica de Lucas – Historiografía

Tres:

Experiencias pentecostales y la hermenéutica

Cuatro:

“Llenos con el Espíritu Santo” – Terminología en Lucas y Hechos

Cinco:

Señales en la Tierra

Sexto:

El Espíritu Santo en el evangelio de Lucas y en los Hechos

Séptimo:

Unidad y diversidad: El Espíritu Santo desde la perspectiva Lucana, Paulina y Joanina.

RECONOCIMIENTOS:

Este libro tuvo su “génesis” en la invitación del Dr. H. Glynn Hall, presidente del Seminario de las Asambleas de Dios en Springfield, Missouri, para dar el discurso de apertura ante el seminario en 1987. Los miembros del departamento de Biblia y Teología, quienes patrocinaron el discurso en ese año, estuvieron de acuerdo en desarrollar cuatro conferencias asociadas con dos temas complementarios en los cuáles yo tenía un interés particular: Los estudios lucanos y pentecostales. Las conferencias, desarrolladas en Octubre 13 al 16 de 1987, fueron publicadas posteriormente sin virtualmente ser cambiadas, en “*Paraclete*” (*Paraclete*). Estas conferencias aparecen aquí con permiso, luego de una revisión extensa de contenido, tales como los capítulos *Uno*, *Dos*, *Seis* y *Siete*. El capítulo Tres, “Experiencia Pentecostal y Hermenéutica”, fue leído en la “Vigésima Conferencia de la Sociedad de Estudios Pentecostales” (1990), y fue posteriormente publicado en “*Paraclete*” (*Paraclete*). El capítulo Cuatro, “Llenos con el Espíritu Santo”. “Terminología en Lucas y Hechos,” fue leído en la Decimocuarta Conferencia Anual de la Sociedad de Estudios Pentecostales (1984) y posteriormente fue publicado en *El Espíritu Santo en las Escrituras y la Iglesia: Ensayos presentados por el Dr. Leslie Thomas Holdcroft en su cumpleaños 75*. El capítulo Cinco, “Señales en la Tierra Indigna”, fue leído en la vigésimo primera conferencia anual de la Sociedad de Estudios Pentecostales (1991).

Quisiera agradecer a la facultad y a los estudiantes del Seminario Teológico de las Asambleas de Dios por su cordial bienvenida y perspicaz interacción con las lecturas. Es también un grato deber expresar mi gratitud a aquellos que me ayudaron en la preparación de este manuscrito: a Martha Schneeburger, Kris Potter, Valerie Rathjen, y a mi esposa, Laurel, quién transcribió varios capítulos y diferentes etapas en la historia del libro; y a Colleen Daher por corregir el manuscrito.

Roger Stronstad
Clayburn,
British Columbia, Canadá
1991

PRÓLOGO:

El movimiento pentecostal moderno inicia en el modesto ambiente que ocurrió alrededor de un siglo atrás. Los grandes avivamientos en aquellos primeros días fueron marcados por sinceras meditaciones que frecuentemente requerían descartar las desgastadas tradiciones así como también el auge de la lectura de la Biblia que era leída a través de nuevos lentes por personas que habían sido bautizadas en el Espíritu Santo. Los primeros pentecostales experimentaron algo bastante similar a lo que habían leído que había ocurrido en la iglesia primitiva. Por muchos años, los pentecostales, aislados de las principales corrientes del Cristianismo, discretamente continuaron su conciente misión de alcanzar al mundo perdido para Cristo. Los pentecostales insistieron en la afirmación que lo que ellos habían experimentado era el “patrón bíblico”. Sin embargo, esta argumentación no era lo suficientemente persuasiva a los cristianos evangélicos. No obstante, la no aceptada iglesia congregó a esos humildes asambleístas, especialmente los que estaban en la periferia del Cristianismo. Alrededor de la mitad del siglo, muchos evangélicos reconocieron que sus hermanos pentecostales eran en realidad bastante sanos, excepto por su insistencia en sus características especiales de la teología pentecostal. Entonces, aproximadamente una generación atrás, se desató un genuino interés en el trabajo y la persona del Espíritu Santo. Esto llegó a ser conocido como la “renovación carismática”. Fenómenos espirituales, como también la sanidad divina, hablar en otras lenguas, y toda la extensión de los dones espirituales – cuando en su mayoría el campo era solamente pentecostal – ahora llegaba a ser más practicada por todas las partes. Las imprentas religiosas publicaron una avalancha de libros relacionados con la obra del Espíritu Santo. Aún así, a pesar de que grandes multitudes de personas que tuvieron experiencias pentecostales, evangélicos sinceros resistieron estas prácticas aplacadamente con la teología bíblica fundamental. Siguiendo los lineamientos de la hermenéutica tradicional, los evangélicos frecuentemente movieron sus cabezas diciendo: “Admiramos el entusiasmo de ustedes como pentecostales, pero nos falta ver la justificación bíblica”. El simple testimonio de sinceros pentecostales, tal como “*este es el patrón que vemos en el libro de los hechos*”, no es totalmente convincente. Pero esto está cambiando.

Mientras yo servía como director de *Pneuma, El Diario de la Sociedad para los Estudios Pentecostales*, llegue por primera vez a ser consiente del trabajo de Roger Stronstad. Esto fue hace más de unos quince años. Yo vi que varios de sus artículos aparecieron en este periódico. Su perspicacia y profundidad, sentía yo, era digna de ser compartida con aquellos interesados en la teología pentecostal. Luego, conocí a Roger en el patio de su casa en la Universidad Pentecostal Bíblica del Oeste en Abbotsford, British Columbia, Canadá, donde él servía en la facultad. Me enteré entonces de su tesis para su M.A. la cuál había presentado a la junta directiva de la Universidad de Vancouver. En el tiempo que la tesis fue editada para su publicación, esta apareció en 1984 como “*La Teología Carismática de San Lucas*” (Peabody, MA: Hendrickson Publishers). Yo pienso que no es una exageración declarar que este libro llegó a ser un precursor de una nueva generación de la literatura pentecostal.

El profesor Stronstad proveyó en este volumen un persuasivo argumento de la validez de la teología pentecostal bíblica. El demostró que el método teológico de Lucas está en armonía con la práctica teológica de los judíos. Adicionalmente demostró que Lucas reveló, no únicamente en Hechos, sino también en el evangelio, temas intencionales con respecto al trabajo del Espíritu Santo y cuyas fuertes raíces provenían del Antiguo Testamento. Un significado especial en el trabajo de Stronstad es su insistencia en observar a Lucas como a un teólogo con derecho propio, haciendo énfasis de que este debe ser considerado de forma diferente que simplemente ser el complemento de la pneumatología de Pablo.

Las ideas provocadas por Stronstad fueron una importante inspiración en el posterior trabajo del doctorado de Robert P. Menzies, quién estudió con I. Howard Marshall en la Universidad de Aberdeen. Su escrito "*El desarrollo de la pneumatología en Cristianismo Primitivo*", publicado en 1991 por la Editorial Académica de Sheffield, Inglaterra, es otro importante paso en el avance de la erudición pentecostal, aún más, es una contribución para la nueva generación de eruditos.

Para acercarse a su pensamiento en el tema de la metodología pentecostal, el Profesor Stronstad tomó en cuenta algunos de sus artículos publicados con anterioridad. Esto incluía los cuatro documentos pronunciados en la serie de conferencias ofrecidas en el Seminario Teológico de las Asambleas de Dios de Springfield, Missouri, dado en Septiembre de 1987, y posteriormente publicados en *Paracleto*. El escrito también contenía un documento leído ante la Sociedad de Estudios Pentecostales en el Seminario Teológico Gordon-Conwell, Wenham, Massachussets, en 1984, y luego publicado como un capítulo en *Festschrift*, en honor del Dr. Leslie Thomas Holdcroft. El Profesor Stronstad aprovechó la oportunidad, mientras reunían los materiales anteriormente mencionados y previamente divulgados, para la publicación en forma de libro e incluir en él algunas de sus más recientes reflexiones de la hermenéutica pentecostal.

Cuando dio inicio el discurso anual, en Febrero de 1993, en el Seminario Teológico del Pacífico en Asia, la facultad tenía poca duda en extender al Profesor Stronstad el honor de servir como el orador inicial para el comienzo de esta serie de discursos.

Es ocasional cuando mentes realmente creativas aparecen, y es aun menos frecuente que estas aparezcan dentro de la atmósfera evangélica pentecostal. Es aún más excepcional encontrar un renovado y fresco pensamiento equilibrado por el fervor espiritual.

Los seminarios harán bien en modelar ante estudiantes, la mezcla de erudicción y piedad mostrada por hombres como Roger Stronstad. Es un gran privilegio que yo encomiendo a usted en las siguientes páginas.

William W. Menzies

Seminario Teológico del Asia Pacifico

Ciudad Baguio, Filipinas

Septiembre, 1993

UNO

Tendencias en la Hermenéutica Pentecostal

El 1 de enero de 1901, justo un año después del comienzo del siglo XX,¹ el movimiento pentecostal tuvo su nacimiento. El mundo fue la sala de maternidad de un nuevo siglo; y el pequeño pueblo de Topeka, en Kansas, fue la sala de maternidad del nacimiento de un nuevo movimiento. El siglo veinte nació en una celebración pública, en contraste con el movimiento pentecostal que tuvo su nacimiento en la experiencia individual de un miembro de una pequeña reunión privada de oración en el Seminario Bíblico Bethel. No obstante, aunque el movimiento pentecostal inicio en una humilde oscuridad, ahora, justo a una corta década de alcanzar este siglo, el número estimado es de 193,679,200 pentecostales/carismáticos,² llegando a ser el movimiento más grande en el contexto cristiano y la tierra.

La Tradición Clásica Pentecostal: Una Hermenéutica “Pragmática”

Charles F. Parham: Origen de la Hermenéutica Pragmática

Así como Martín Lutero es el fundador del Luteranismo, Juan Calvino el reformador de la Teología, y Juan Wesley el fundador del Metodismo; Charles F. Parham, dio al Pentecostalismo su distintiva hermenéutica, teología y apologética, y permanece como el fundador del Pentecostalismo. Parham no fue la primera persona en hablar en lenguas. En un sentido este honor corresponde a la Señorita Agnes N. Ozman.³ En otro sentido, el nacimiento del movimiento Pentecostal fue el clímax para el creciente aumento de las experiencias en varios avivamientos y movimientos de la fe apostólica.⁴ Hacer a Charles F.

¹ Notese que hay diferentes opiniones respecto a cuando comienza un siglo. En este escrito se utilizará el año 0 como el inicio del siglo (nota del revisor de notas).

² R.D. Barrett, “Estadísticas, Globales,” *Diccionario de los Movimientos Pentecostales y Carismáticos*, editado por Stanley M. Burgess y Gary B. McGee (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1988), pp.812-13.

³ Mrs. Charles F. Parham, *La Vida de Charles F. Parham Fundador del Movimiento de la Fe Apostólica* (Joplin, MO.: Hunter Printing Company, 1930), pp. 52-53, 65-68.

⁴ J. Philip Newel, “Scottish Intimations of Modern Pentecostalism: A.J. Scott and the 1830 Clydeside Charismatics,” *Pneuma*, Vol. 4, No. 2 (1982): 1–18, Newell inicio su artículo con el siguiente relato:

Parham el padre del pentecostalismo, y a Topeka, Kansas el lugar del pentecostalismo moderno, no es lo único de ese momento, pero sí es, un nuevo entendimiento bíblico y hermenéutico de esta experiencia.

Charles F. Parham heredó al movimiento pentecostal una definida hermenéutica, y por ende, una definida teología y apología. Su contribución provino del problema que presentaba la interpretación del segundo capítulo del libro de los Hechos y su convicción en que la experiencia para los cristianos en el siglo veinte "... debería corresponder exactamente con la Biblia, (pero) ni la santificación ni la unción que residió coincidió... teniendo en cuenta el segundo capítulo de los Hechos."⁵ Por lo tanto, él comentó: "puse a los estudiantes a trabajar en el estudio diligente que mostrará la evidencia bíblica del bautismo del Espíritu Santo para que pudiéramos llevar ante el mundo algo incuestionable y que estuviera absolutamente acorde con la Palabra."⁶ Luego comentó el resultado de su investigación en las siguientes palabras:

Deje el seminario por tres días y fui a la ciudad de Kansas para asistir a tres días de servicio. Regrese al seminario en la mañana después de la vigilia del año nuevo de 1900. Cuando fueron las 10.00 en punto de la mañana, hice sonar la campana invitando a los estudiantes a la capilla para recibir el informe del asunto en cuestión. Para mi asombro, todos tenían la misma historia, que mientras entre ellos ocurrieron diferentes cosas al momento del derramamiento de la bendición pentecostal, una prueba indiscutible ocurrió en aquella ocasión, que los presentes hablaron en otras lenguas."⁷

En el testimonio de Parham encontramos características esenciales del Movimiento Pentecostal. Estas son: 1) la convicción de que la experiencia contemporánea puede ser idéntica a la de la iglesia apostólica, 2) la separación entre el bautismo de Espíritu Santo y la Santificación (como lo hicieron los movimientos de santidad separando la conversión e incorporación), y 3 el hablar en lenguas como la evidencia indiscutible o prueba del bautismo en el Espíritu Santo.

El descubrimiento del hablar en otras lenguas como la evidencia indiscutible en la Biblia para el bautismo en el Espíritu Santo fue confirmado al siguiente día, el 1 de enero de 1901, por la experiencia de una de las estudiantes en el Seminario Bíblico Bethel, llamada Agnes N. Ozman. Ella testificó:

El espíritu de oración vino sobre nosotros esa noche. Esto ocurrió cerca de las siete en punto del primero de enero. Algo provino de mi corazón, lo cuál era pedirle al hermano Parham que colocará sus manos sobre mi para que pudiera recibir el don del Espíritu Santo. Al momento cuando el colocó sus manos sobre mi cabeza, el Espíritu Santo descendió sobre mí y comencé a hablar en otras lenguas,

En marzo 28 de 1830, Mary Cambell, una joven y devota mujer escocesa de Clydeside, durante una reunión comunal de oración en su casa, habló en un idioma desconocido. Mary y los que estaban con ella creyeron que era un resurgir del don apostólico de hablar en otras lenguas.

⁵ Parham, *Life*, 52.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

glorificando al Señor. Yo hablé en diferentes lenguas, y esto fue claramente manifestado cuando un nuevo dialecto fue hablado.⁸

Agnes Ozman fue la primer persona pero no la última en hablar en otras lenguas dentro del Seminario Bíblico. El 3 de enero de 1901, otros estudiantes, y pronto Parham mismo, habían hablado en lenguas. Cuando la cuestionaron acerca de su experiencia, la Señorita Ozman, "... señalo a ellos las referencias bíblicas, evidenciando que (ella) había recibido el bautismo en concordancia con Hechos 2.4 y 19.1-6"⁹

En aquel tiempo, durante los días que sirven de puente en la temporada navideña de 1900 y el nuevo año de 1901, las lenguas fueron identificadas como la evidencia bíblica del bautismo en el Espíritu Santo confirmado por la experiencia contemporánea (Siglo Veinte). Esta identificación de las lenguas bíblicas y la experiencia carismática contemporánea fue tanto populista como pragmática. Esta hermenéutica pragmática paso dentro del naciente movimiento pentecostal en la forma de "Tradición Oral".¹⁰ Esta tradición fue luego "aceptada" por los concilios eclesiales y regulado en estatutos doctrinales. Como un resultado de esta reglamentación de la teología y hermenéutica de Parham, la hermenéutica pentecostal ha existido bajo un vacío analítico en la mayor parte de su breve historia. De hecho, la hermenéutica pentecostal ha dependido de exposición antes que de investigación y análisis. No obstante, esta versada hermenéutica llegó a ser el baluarte de la apologética Pentecostal, el pilar del Pentecostalismo clásico, que, aunque pueda ser expresada con gran claridad, finura, y sofisticación, permanecería pura hasta hoy.

Carl Brumback: ejemplo de la hermenéutica clásica pentecostal

Tal como una corriente dinámica de fuego se extiende a través de una seca llanura, así, en la décadas subsiguientes a los momentos ocurridos en el Seminario Bíblico Bethel, los vientos del Espíritu Santo extendieron las llamas del pentecostalismo sobre la espiritualidad de secos corazones. El naciente pentecostalismo se avivó y creció rápidamente llegando a ser más internacional que la lista de naciones contenida en el primer Pentecostés cristiano (Hechos 2.9-11). El avivamiento rápidamente se extendió desde Kansas y Missouri a Texas y California,¹¹ y desde allí a los confines de la tierra. Contrario a las expectativas y deseos de la mayoría frente al pequeño movimiento pentecostal, este llegó a formar las diferentes estructuras denominacionales. A mediados de siglo este movimiento fue cautelosamente admitido dentro de las principales corrientes evangélicas.¹² A través de este variado

⁸ Ibid., 66.

⁹ Ibid.

¹⁰ William G. MacDonald, "Teología Pentecostal: Un Clásico Punto de Vista", dentro de *Perspectivas de un Nuevo Pentecostalismo*, editado por Russell P. Spittler (Grand Rapids: Baker Book House, 1976), p. 59.

¹¹ William W. Menzies, "The Revival Spreads to Los Angeles (1901–1906)," *Anointed to Serve* (Springfield, Mo.: 1971), 41–59.

¹² Ibid. "Cooperation: From Isolation to Evangelical Identification," ch. 9, 177 – 227.

calidoscopio, el cuál caracterizaba al pentecostalismo local, nacional y aún internacionalmente, un aspecto permaneció constante: la hermenéutica pragmática observó al Pentecostés como el patrón para las experiencias contemporáneas.

A mediados de siglo veinte un escritor declaró:

... nosotros creemos que las experiencias en el siglo primero y el veinte contenidas en Hechos 2.4. - “Y fueron llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que hablasen” - es el patrón de la escritura para los creyentes de la iglesia en todas las generaciones.¹³

Esta afirmación fue escrita por Carl Brumback, a quién he seleccionado minuciosamente como un ejemplo de la hermenéutica pentecostal.¹⁴ Esta afirmación de la hermenéutica pentecostal, de cualquier manera, podría haber sido escrita en cualquier década de la historia del movimiento, o por cualquiera en el movimiento. Esto es debido a que la hermenéutica pentecostal es tradicional y, por lo tanto, esencialmente eterna y anónima.

En su libro, *“Que Significa Esto”: Una Respuesta Pentecostal a una Pregunta Pentecostal*, Brumback nunca trata de aseverar esto como un patrón o postura hermenéutica pentecostal. Por ejemplo, “... el bautismo o llenura del Espíritu Santo, registrado en Hechos,” el escribe, “podría de la misma manera ser el estándar para los creyentes hoy”; además, “... en los tiempos apostólicos hablar en otras lenguas era un constante acompañamiento del bautismo en el Espíritu Santo, como también podría serlo en estos días”, asimismo, “hablar en otras lenguas formó el patrón para cada bautismo semejante u otorgamiento carismático”; y finalmente, “las lenguas en el día de Pentecostés... proveyeron un patrón para futuros bautismos en el Espíritu Santo.”¹⁵

Entonces, para los pentecostales, las lenguas es normativo para su experiencia, igualmente como fue normativo en la experiencia de la iglesia apostólica, como es mencionado en Hechos. Aunque normativo, las lenguas no son el propósito del bautismo del Espíritu Santo. Generalmente, para los pentecostales, y para Brumback en particular: Fue Jesús quién estableció el propósito del bautismo o la llenura con el Espíritu Santo en Lucas 24.29 - “... pero quedaos vosotros en la ciudad de Jerusalén, hasta que seáis investidos de poder desde lo alto”. De nuevo en Hechos 1.8 él dijo: “...pero recibiréis poder, cuando haya venido sobre vosotros el Espíritu Santo”.

¹³ Carl Brumback, “What Meaneth This?” A Pentecostal Answer to a Pentecostal Question (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1947), 192.

¹⁴ Por ejemplo, compare las siguientes dos exposiciones de la teología pentecostal: Frank Linblad, *El Espíritu que proviene de Dios* (Springfield, MO.: 1928), y L. Thomas Holdcroft, *El Espíritu Santo: Una Interpretación Pentecostal* (Springfield, MO.: Gospel Publishing House, 1979), proveniente de la misma publicación como Brumback’s, “Que Significa Esto”.

¹⁵ Brumback, “What Meaneth This?” 186-87, 198-200.

Concediendo que estos eran puntos de vista opuestos al significado de estas promesas, no obstante, Brumback insiste, "...que el propósito primario (no estamos diciendo el único) del bautismo en y desde el Pentecostés fue y es el facultar a los creyentes con "el poder de lo alto".¹⁶ Por supuesto, este regalo de poder, es para capacitar o empoderar el testimonio y el servicio de los creyentes.

Esta corta explicación del pentecostalismo de Brumback como patrón hermenéutico es un ejemplo de la hermenéutica pentecostal en la mitad de la historia del movimiento siendo una repetición de la hermenéutica pragmática de los estudiantes de Parham y del Seminario Bíblico Bethel una generación atrás. Al igual que para los estudiantes de Parham, existe la misma convicción que la experiencia tanto para el cristianismo apostólico como para el contemporáneo debiera ser igual; que el bautismo es para el servicio y no para la salvación, y que las lenguas es la incambiable evidencia del bautismo en el Espíritu Santo.

Una sorprendente peculiaridad de la discusión de Brumback para aquellos que leen esto cuarenta años después, es que este pragmático patrón de la hermenéutica pentecostal es simplemente asumida en su propia evidencia y autenticidad. En ninguna parte él explica esta hermenéutica, él simplemente lo afirma. En ninguna parte él traiciona ninguno de sus conceptos, en el libro de la apología pentecostal, él discute, defiende y justifica su hermenéutica basándose en el desarrollo de "una respuesta contemporánea pentecostal para una vieja pregunta pentecostal."

Alrededor de 1970 los pentecostales clásicos se habían quedado con seguridad, si no invariablemente quietos, sin impermeables ante la crítica de su Pentecostés pragmático como de su modelo hermenéutico.

Primero, el movimiento en sí mismo ha madurado; desde el momento de su inicio este movimiento se esforzó por dar forma a su identidad y de sobrevivir en un mundo hostil. Segundo, el pentecostalismo es ahora más aceptado en todas partes y ha sido integrado dentro de todo el mundo evangélico. Como resultado de esto, el movimiento es menos defensivo en comparación a su comportamiento en las primeras generaciones. Tercero, el neo pentecostalismo o movimiento carismático ha mostrado a los clásicos pentecostales una variedad de posibilidades hermenéuticas, estilos de adoración y diferentes estilos de vida. Finalmente, el liderazgo pentecostal, por lo menos en las instituciones educativas, son ahora seminarios y universidades de entrenamiento. Como resultado de esto, este liderazgo es adiestrado en metodologías críticas y en dialogo catedrático. Consecuente con esto, el movimiento clásico pentecostal ahora ha vendido esta hermenéutica pragmática en las tiendas intelectuales para que sean comprados y vendidos. El centro de venta esta cargado de gran peligro para el comprador incauto, pero a su vez promete gran ganancia espiritual para el comprador ilustrado.

Cuando se discute acerca de la hermenéutica pragmática de los pentecostales clásicos, una parte de la discusión es la exposición de la tradición, uno puede escoger cualquier

¹⁶ Ibid., 197.

ejemplar de cualquier época como representativo del movimiento. Sin embargo, cuando se discute el actual debate, no se observa un fuerte debate acerca de la tradición, sino que se puede observar individuos y sus contribuciones al debate. En la década de 1970 a 1980 el trabajo de tres eruditos pentecostales demanda especial atención: el Dr. Gordon D. Fee, profesor de Nuevo Testamento en la Universidad de Vancouver, B.C., el Dr. Howard M. Ervin, profesor de Antiguo Testamento en la Universidad Oral Roberts, Tulsa, Oklahoma, y el Dr. William W. Menzies, presidente del Seminario Teológico de Asia Pacífico, Baguio, Filipinas. En contraste a la hermenéutica pragmática expuesta por los clásicos pentecostales, estos tres eruditos exponen la hermenéutica de género, pneumatológica y holística respectivamente.

Gordon D. Fee: una Hermenéutica de “género literario”

El Dr. Gordon Fee ha sido movido a llenar el vacío analítico del pentecostalismo clásico tal vez con más vigor que cualquier otro experto. Su análisis de la hermenéutica pentecostal y sus propuestas para nuevos rumbos en la hermenéutica se encuentran en varios artículos, incluyendo el siguiente: “La hermenéutica y el precedente histórico – el mayor problema de las hermenéuticas pentecostales,”¹⁷ y “El bautismo en el Espíritu Santo: el asunto de la separación y subsecuencia.”¹⁸ Como un hijo del movimiento pentecostal y erudito de reputación internacional, las credenciales de Fee son impecables. Su principal contribución al debate hermenéutico es defender una hermenéutica de género como una alternativa a la hermenéutica pragmática de pentecostalismo clásico.

Fee defiende como principio general “...que podría ser un axioma de la hermenéutica bíblica: que el interprete pueda tener en cuenta el género literario del pasaje que él esté interpretando, junto con las cuestiones gramaticales, de palabras, filosofía e historia.”¹⁹ Como es en el caso de los Hechos, sobre la cuál la teología pentecostal está basada: “... esto no es una epístola, ni un tratado teológico. Aunque si alguien ignora este baluarte histórico, verdaderamente esta persona no podría ignorar el hecho de que esto está puesto en carácter de narración histórica.”²⁰ La importancia absoluta de apreciar que el libro de los Hechos fue puesto en la forma de narración histórica, “... es que en la hermenéutica de la historia bíblica la mayor tarea del intérprete es descubrir (podría agregarse, la intención del Espíritu Santo) la

¹⁷ Gordon D. Fee, “Hermeneutics and historical Precedent—A Major Problem in Pentecostal Hermeneutics,” in *Perspectives on the New Pentecostalism*, edited by Russell P. Spittler (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1976), 118–132

¹⁸ Gordon D. Fee, “Acts—The Problem of Historical Precedent,” in *How to Read the Bible For All Its Worth: A Guide to Understanding the Bible*, by Gordon D. Fee and Douglas Stuart (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1982), 87–102.

¹⁹ Gordon D. Fee, “Baptism in the Holy Spirit: The Issue of Separability and Subsequence”: *Pneuma*, Vol. 7, No. 2 (1985): 87–99.

²⁰ Fee, “Hermeneutics,” 124.

intención del Autor por la cual escribió aquella historia.”²¹ Tres principios emergen desde este punto de vista para la hermenéutica de las narraciones históricas:

- a. La Palabra de Dios en el libro de los Hechos que pudiera ser relacionada como norma a los cristianos, debe estar relacionada principalmente con lo que en la narración fue previsto a ser enseñado.
- b. Lo que fue *incidental* en la narración para el intento primario del autor puede verdaderamente reflejar una teología del autor, o como él/ella entendió las cosas, pero esto no puede tener el mismo valor didáctico al propósito que la narración intento enseñar.
- c. Para que el precedente histórico tenga valor normativo debe estar relacionado al *propósito o intención*. Es decir, si puede ser demostrado que el propósito de la narración dada es *establecer* un precedente, entonces tal precedente podría ser considerado como normativo.²²

Habiendo discutido el uso hermenéutico de la narración histórica en general, Fee nos da tres principios específicos para el uso de un antecedente histórico:

1. El uso de un antecedente histórico como analogía por la cuál establecer una norma jamás será válida en sí misma.
2. Aunque no pudieran haber sido el propósito primario del autor, las narraciones históricas ilustran y algunas veces tienen un “patrón” valioso.
3. Dentro de la importancia en la experiencia cristiana, y aún en la práctica cristiana, los precedentes bíblicos pueden ser considerados como patrones repetibles, aun si ellos no están reconocidos como normas.²³

A base de sus directrices para el uso del precedente histórico, Fee discute la relación entre los distintivos pentecostales (el Bautismo en el Espíritu Santo con la evidencia de hablar en otras lenguas, diferente de y posterior a la conversión) y el precedente histórico. Fee afirma:

... para Lucas (y Pablo) el don del Espíritu Santo no fue una experiencia secundaria a los cristianos, tampoco fue alguna clase de segunda experiencia de gran significado para los mismos. Al contrario, fue el principal elemento en el evento (proceso) de la conversión cristiana.²⁴

²¹ Ibid.

²² Ibid., 125.

²³ Ibid., 128-29.

²⁴ Ibid., 130.

Además: “La cuestión en cuanto a si las lenguas son la evidencia física inicial del carácter carismático de la vida en el Espíritu es un punto discutible.”²⁵ De hecho, “...insistir que esta es la única señal válida pareciera colocar demasiada influencia en el precedente histórico de tres (posiblemente cuatro) ocasiones en los Hechos”²⁶

Fee pregunta: “¿Entonces que podría decir el pentecostal acerca de su experiencia desde el punto de vista de los principios hermenéuticos sugeridos en este escrito?”²⁷ Para esta pregunta él da una extensa respuesta, concluyendo:

Desde que el hablar en lenguas fue una expresión repetida de esta dinámica o dimensión carismática del advenimiento del Espíritu, los cristianos contemporáneos también podrían esperar esto como parte de su experiencia en el Espíritu. Si los pentecostales no pueden decir que una persona tiene que hablar en lenguas, el puede seguramente decir, ¿porque no habla en lenguas? Esto ha sido el precedente bíblico repetido, esto fue la evidencia valiosa en la casa de Cornelio²⁸ (Hechos 10.45-46), y pese a que muchos han escrito lo contrario, hablar en lenguas ha sido valioso y también ha servido para la edificación del creyente individual (1 Corintios 14.2-5) y, cuando hay interpretación, para la edificación de la iglesia (1 Corintios 14.5,26-28).²⁹

Los siguientes artículos de Fee superponen, renuevan, clarifican y añaden un nuevo énfasis a la discusión. Sin embargo, esto no modifica substancialmente la hermenéutica de género literario la cuál el expuso en su primer artículo. Como uno que se ha acercado a el tema desde el mismo movimiento clásico pentecostal, su discusión demanda respeto y un escrutinio meticuloso. Es mucho de lo que él ha escrito con lo cuál estamos de acuerdo. Por ejemplo, él está en lo correcto al observar que “la hermenéutica simplemente no ha sido un asunto pentecostal.”³⁰ Él correctamente insiste que los Hechos deben ser interpretados como narración histórica y no como un tratado teológico³¹. También es correcto en advertir a los pentecostales a que no eleven los elementos incidentales en la narración a un plano teológico de primaria importancia. Finalmente, él afirma correctamente que el *intento* del autor determina el valor normativo de la narración.³²

Cuando se discute el asunto hermenéutico con la confrontación pentecostal, cuando se interpretan los Hechos, Fee escribe con pasión y convicción. Él es victorioso e iconoclasta. En una de sus manos, como vencedor, él es un campeón en la hermenéutica de “género literario”. Sin embargo, es sorprendente que él no extiende su hermenéutica de “género

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid., 131.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid., 132.

²⁹ Ibid., 121.

³⁰ Ibid., 125.

³¹ Ibid., 125.

³² Ibid.

literario” fuera de sus propios límites. Fee escribe como si la hermenéutica del Evangelio según Lucas fuera una hermenéutica y otra hermenéutica la del libro de los Hechos. No obstante, H. J. Cadbury, en su trascendental estudio, *La Creación de Lucas-Hechos*, de manera decisiva demostró que tanto el Evangelio de Lucas como el Libro de los Hechos de los Apóstoles deben ser estudiados como una unidad literaria.³³ En cuanto a esto, Fee falla en hacerlo. Discutir la hermenéutica de los Hechos post-Cadbury a partir de la perspectiva de la postura pre-Cadbury, como él lo hace, es similar a tratar de explicar el estilo de un dramaturgo, su metodología y el propósito de sus dos escenas, después de haber visto únicamente la segunda de ellas.³⁴ Fee está en lo correcto respecto a la hermenéutica de género literario. Los pentecostales, y de hecho, los verdaderos intérpretes de cada tradición teológica necesitan interpretar los Hechos de acuerdo a su género como parte de la unidad literaria de Lucas-Hechos y no interpretar los Hechos en forma separada y aislada del estudio del Evangelio de Lucas. Para entender el mensaje de Lucas, no podría hacerse a medias.

Por otra parte, Fee escribe como un iconoclasta, dividiendo los pilares hermenéuticos sobre los cuáles la estructura de la doctrina pentecostal es construida. Él objeta que el bautismo del Espíritu Santo sea diferente de la conversión.³⁵ Esta objeción es difícil de entender hasta que uno recuerda que Fee cree que el don del Espíritu (como experiencia carismática) es parte del evento de la conversión (o proceso).³⁶ Como consecuencia de esto, mientras el Dr. Fee tolera la experiencia pentecostal, e incluso aboga la posibilidad de hablar en otras lenguas cuando el Espíritu es recibido. Su hermenéutica no es pentecostalmente extensa en ningún sentido normativo de la palabra, debido a que él ha colocado el bautismo en el Espíritu como la conversión antes que como el don (vocación).

Howard M. Ervin: Una Hermenéutica “Pneumática”

Como ya hemos observado, Gordon D. Fee expuso la hermenéutica de “género literario” para los pentecostales. En su ensayo, “Hermenéutica: una opción pentecostal,”³⁷

³³ Henry J. Cadbury, *The Making of Luke-Acts* (Second Edition; London: S.P.C.K., 1958), pp. 1-11. Cf; W.C. Van Unnik, “Luke-Acts, A Strom Center in Contemporary Scholarship,” in *Studies in Luke-Acts*, edited by L.E. Keek y J.L. Martín (Londres: S.P.C.K., 1968), 18-22.

³⁴ En consideración a la separación inmerecida de Lucas y Hechos Cadbury escribe: “el profesor Edgard Meyer, quien protesta en escritos por la separación de Lucas y Hechos, dice que esto no es irracional como si tratáramos de separar el trabajo en cuanto a la explicación concerniente a los Anales de Tiberio y en lo concerniente a Claudio y Nerón, o sí tratáramos de dividir varias décadas de Livy, o separáramos la primer parte de Polybius (Volumen 1-29), en los cuáles trabajamos sobre la presentación antigua de el tema a partir de la parte posterior (Volumen 30-40), donde el puso en orden el material en la primera vez, trabajando independientemente como uno quién vivió en el tiempo y participo de los eventos” (7).

³⁵ Fee, “Hermeneutics,” 120-21, 129-31; “Baptism,” 87ff.

³⁶ *Ibid.*, 130; 96.

³⁷ Howard M. Erwin, “Hermeneutics: A Pentecostal Option,” *Pneuma*, Vol. 3, No. 2 (1981), 11-25. Reimpreso con ligeras alteraciones bajo el mismo título en *Essays on Apostolic Themes: Studies in Honor of: Howard M. Erwin*, edited by Paul Albert (Peabody, MA.: Hendrickson Publishers, 1985), 23-35.

Howard M. Ervin propone otra opción a la hermenéutica pentecostal, saber, la hermenéutica “pneumática”. Fee es hijo natural del movimiento pentecostal. Ervin no es un hijo natural, pero sí, como si lo fuera, un residente extranjero de este movimiento. Ervin fue pastor de la Iglesia Bautista Emmanuel en Atlantic Highlands, New Jersey durante diecisiete años. Desde allí, asistió a la Fraternidad Internacional Evangélica de Hombres de Negocios celebrada en Miami, Florida. En la oración de apertura, David Du Plessis y Dennis Bennett oraron por él, donde recibió su pentecostés personal, habló en lenguas como el Espíritu le dio para que hablase.³⁸ Las preocupaciones de Fee eran predecibles por ser un hijo natural autóctono: precedente histórico, separación y subsecuencia. En contraste, la inquietud de Ervin era de un hijo extranjero: la epistemología de la Palabra y la experiencia.

Ervin lanza su discusión, “Hermenéutica: una opción pentecostal,” con la observación: “Es fundamental para el estudio hermenéutico, como lo es para cualquier disciplina académica, la cuestión epistemológica.”³⁹ Para un hombre occidental dos vías para el conocimiento son axiomáticas: experiencia sensorial y razón. No únicamente desde la Ortodoxia, también desde el Pietismo y la Neo-Ortodoxia el resultado es una dicotomía perdurable entre la fe y la razón. El recapitula las consecuencias de este problema epistemológico es estas palabras: “La consecuencia para la hermenéutica ha sido fragmentada en algunas partes; un destructivo racionalismo (Neo-ortodoxia), en otros una dogmática intransigencia (Ortodoxia), y aun en otros un misticismo no racional (Pietismo).”⁴⁰

Ante este punto epistemológico inanimado, “que es necesario,” él escribe, “está la epistemología firmemente enraizada en la fe bíblica y la pneumatología que encuentra los criterios empíricos verificables en la experiencia sensorial (sanidades, milagros, etc.) y no viola la coherencia de las categorías racionales.”⁴¹ Para Ervin, la epistemología pneumática no une solamente estos criterios, sino que también:

... provee una resolución a la dicotomía entre la fe y la razón que el existencialismo busca acortar por medio de la pneumatología; (b) el antídoto para el racionalismo destructivo que muchas veces acompaña la exégesis histórico-crítica; y (c) una racional responsabilidad para el misticismo tal como el pietismo consolidó en *sola fidei*.⁴²

El campo de la hermenéutica pneumática está situado en cuanto a la naturaleza de las Escrituras como la absoluta, final y trascendental palabra de Dios. Esta Palabra, “...es fundamentalmente una realidad ontológica (la encarnación).”⁴³ Una condición previa para entender la Palabra, “...es la recreación ontológica del hombre por el Espíritu Santo (el

³⁸ Charles Farah, Jr. Y Steve Durasoff, “Biographical and Bibliographical, Sketch,” in *Essays*, edited by Elbert, xi.

³⁹ Ervin, “Hermenéutica,” 11.

⁴⁰ *Ibid.*, 12.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

nuevo nacimiento).⁴⁴ Sin embargo, mientras el nacimiento acerca la distancia entre el creador y la criatura, no borra la misma. De modo que, “esta distancia da ambigüedad a la palabra hasta que el Espíritu Santo, quién incluso examina lo profundo de Dios (1 Corintios 2.10), interpreta esto para el oyente.”⁴⁵ Por lo tanto, “esta es una palabra para la cual, en realidad, no hay ninguna hermenéutica hasta que la divina *hermenéutica* (El Espíritu Santo) actúe para su entendimiento.”⁴⁶

El movimiento pentecostal, observa Ervin, ha contribuido a esta hermenéutica “pneumática.” Él escribe:

La contribución a la hermenéutica del actual movimiento carismático, o la pentecostal renovación de la Iglesia, es su insistencia en la urgente experiencia con el Espíritu Santo. Hay contactos con la realidad no material que informa la epistemología pentecostal, por lo tanto su hermenéutica.⁴⁷

Además,

La experiencia pentecostal con el Espíritu Santo da un conocimiento esencial de los milagros en el contexto bíblico mundial. Estos eventos son mayormente “mitología” (la observación de la Neo-Ortodoxia), pero “objetivamente” verdaderos. La experiencia contemporánea de las sanidades divinas, profecía, milagros, lenguas y expulsión de demonios son una evidencia empírica de la incidencia en la espera de la realidad no material sobre nuestro tiempo-espacio en el cual cualquiera puede y tiene contacto inmediato. El conocimiento de esta interacción con la presencia espiritual incesante es axiomática en la epistemología pentecostal, por lo tanto afecta decisivamente su hermenéutica.⁴⁸

En su ensayo, “La hermenéutica y la vida espiritual,” Bruce Waltke nos recuerda el déficit de la hermenéutica actual y observa:

La mayoría de manuales hermenéuticos y de exégesis escritos por evangélicos en la pasada década enfatizan y perfeccionan el método histórico-gramatical pero descuidan el papel del Espíritu Santo y la capacidad espiritual del interprete.⁴⁹

Él continúa diciendo, “el Espíritu, .” Además, este es ... “ el más importante factor dentro de la exégesis.” La hermenéutica “pneumática” de Ervin señala la rehabilitación del rol y función del Espíritu Santo en la interpretación de la Escritura. Debido a la inminencia del Espíritu Santo dentro de esta experiencia, los pentecostales están en una posición ventajosa para poder contribuir significativamente a corregir la falta de atención que hay respecto al rol del Espíritu Santo dentro de la hermenéutica. Este es el tiempo para que los

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid., 16, cf. 18, 22-23.

⁴⁷ Ibid., 23.

⁴⁸ Ibid., 24.

⁴⁹ Bruce Waltke, “Hermeneutics and the Spiritual Life,” *Cruz*, Vol. xxiii, No. 1, p. 5.

pentecostales asuman la responsabilidad del Espíritu Santo en la interpretación de las Escrituras como han asumido el rol del Espíritu Santo en su experiencia cristiana y de servicio.

William W. Menzies: Una hermenéutica “holística” o integral

William W. Menzies es el tercer erudito pentecostal que ha contribuido a la discusión de la hermenéutica pentecostal. Su forma de pensar al presente es resumida en el reciente artículo, “La metodología de la teología pentecostal: ensayo de la hermenéutica.”⁵⁰ En contraste con Gordon Fee, quién se concentró en la hermenéutica de la literatura bíblica de género, y Ervin, que puso su atención en la epistemología, Menzies puso su enfoque sobre la teología. Como Menzies lo entiende, “... la actual cuestión teológica carismática es la conexión entre el fenómeno de las lenguas y el bautismo en el Espíritu Santo.”⁵¹ Para Menzies, el corazón de esta batalla teológica hoy es el recurso fundamental de la *hermenéutica* o la *metodología*.⁵² Considerando que Fee propone la hermenéutica de “género literario” y Ervin propone la hermenéutica “pneumática”, Menzies propone la hermenéutica “holística” para interpretar el fundamento bíblico de la teología pentecostal.

En la hermenéutica “holística” Menzies tiene tres niveles: 1) el nivel inductivo, 2) el nivel deductivo, 3) el nivel de verificación. El nivel inductivo es la exégesis científica de la Escritura. El entiende tres clases de atención inductiva: 1) *declarativa*; que es, aquellos textos, “de quién su transparencia difunde su significado relativamente inequívoco,” 2) *de implicación*, para algunas verdades importantes, tales como la doctrina de la Trinidad, “... estos están *implícitos* en la Escritura, en lugar de establecerlos en declaraciones categóricas de una evidente esencia,” y 3) el *descriptivo*, el cuál es el verdadero campo de batalla. Dentro de este campo, “el libro de los Hechos es el asunto ardiente dentro de todo el debate.”⁵³ Este es un asunto para Fee dentro de su hermenéutica de género literario, y, como observa Menzies, es lo esencial del debate. Si pueden demostrar que el intento de Lucas no fue enseñar teología como él lo ha *descrito*, “(entonces) esto no es para nada una base genuina para la teología pentecostal.”⁵⁴ Esta práctica obliga a Menzies a rechazar los delineamientos de Fee acerca del precedente histórico y la normatividad. Por lo tanto, él concluye contra Fee, que los acontecimientos bíblicos implican normatividad, al contrario que mera repetición.⁵⁵

⁵⁰ William W. Menzies. “The Methodology of Pentecostal Theology,” An Essay on Hermeneutics, “in *Enssays...*, edited by Elbert, 1-14.

⁵¹ Ibid., 4.

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid., 5-6.

⁵⁴ Ibid., 6.

⁵⁵ Ibid., 8-10.

Dentro de la hermenéutica “holística” de Menzies, el nivel deductivo complementa al nivel inductivo. Si el nivel inductivo es la exégesis, entonces el nivel deductivo es la teología bíblica. Esto integra “...pasajes sin secuencia y a veces incoherentes dentro de un significado completo.”⁵⁶ Esto procede de “el principio de la analogía de la fe”.⁵⁷ En consideración con la teología particular de los Hechos, Menzies concluye que, “los conceptos de la subsecuencia y la normatividad, acompañando la señal de las lenguas (es) significativo.”⁵⁸

Finalmente, la hermenéutica “holística” de Menzies incluye el nivel de verificación. Este nivel es de la experiencia contemporánea. Menzies cree que “si la verdad bíblica es para ser proclamada, entonces esta debe ser demostrada en la vida.”⁵⁹ En otras palabras, si esta experiencia no establece una teología, esta experiencia si verifica o demuestra la verdad teológica. De esa manera, en el día de Pentecostés, “los apóstoles, guiados por el Espíritu Santo, instruyeron a los discípulos acerca de la relación entre la revelación y la experiencia. Esto es lo que Pedro anunció (Hechos 2.16).”⁶⁰

El tercer nivel de la hermenéutica holística (inductiva, deductiva y de verificación) de Menzies tiene muchos encomios para ese acercamiento. Por ejemplo, esta hermenéutica integra los procesos analíticos, sintéticos y existenciales. Además, también integra la exégesis, la teología y las dimensiones aplicativas de la interpretación bíblica. Al aplicar la hermenéutica “holística” al libro de los Hechos, Menzies encuentra que puede reafirmar cuatro aspectos de la hermenéutica y teología pentecostal llamadas: 1) el Pentecostés como patrón, 2) la normatividad teológica de este patrón, 3) la subsecuencia, y 4) la señal de las lenguas.

En la conclusión de esta revisión de las tendencias en la hermenéutica pentecostal, y en la medida en que el movimiento pentecostal ha entrado en su decima década, y cuando finalmente se está acercando a un siglo, recordamos que la hermenéutica “pragmática” de los pioneros ha servido bien al movimiento en su predicación y enseñanza para dirigir el movimiento pentecostal. Esto más adecuado para los apologistas dirigir a aquellos fuera del pentecostalismo clásico, aunque ellos sean o no sean carismáticos. Por esta razón, las décadas o la extensa era del vacío analítico de la “pragmática” hermenéutica del pentecostalismo clásico ha sido irreversiblemente y para siempre, finalizado.

Fee, Ervin y Menzies han traído la atención a componentes importantes sobre toda la hermenéutica pentecostal. De esa manera, Fee nos ha recordado, la distinción del género literario de Lucas/Hechos como narración histórica y como puede ser factorizada dentro de una ecuación hermenéutica. Además, Ervin nos recuerda, que la experiencia de la

⁵⁶ Ibid., 10.

⁵⁷ Ibid., 11.

⁵⁸ Ibid., 12.

⁵⁹ Ibid., 13.

⁶⁰ Ibid.

hermenéutica pneumatika establece una continuidad o vínculo entre la experiencia pentecostal contemporánea y la antigua interpretación bíblica mundial. Finalmente, Menzies nos recuerda, que la teología y la hermenéutica son un proceso complejo que combina apropiadamente los niveles inductivo, deductivo y de verificación. Fee, Ervin y Menzies han demostrado ser importantes estrategias en el desarrollo de una nueva hermenéutica pentecostal, pero cada uno desde su punto de vista o enfoque fragmentado. Aunque la hermenéutica “holística” de Menzies a salido de la oscuridad, noventa años después del nacimiento del movimiento pentecostal, esto aun no ha articulado totalmente las bases hermenéuticas para el entendimiento del libro de los Hechos. Esta es la prioridad de la agenda hermenéutica que aún enfrenta el pentecostalismo contemporáneo.

Dos:

Hermenéuticas de la Historiografía de Lucas

En el capítulo anterior, “Tendencias en la Hermenéutica Pentecostal,” observé que la hermenéutica pentecostal esta inseparablemente unida con el mensaje del libro de los Hechos. También observé que cuatro estrategias hermenéuticas controlan la interpretación y el uso de la pneumatología lucana dentro del pentecostalismo: 1) pragmática, 2) de género literario, 3) pneumática, y 4) holística (que incluye a su vez de género literario dentro de ella).

Ya que Lucas - Hechos constituyen el 25 por ciento del Nuevo Testamento, siendo una cantidad mayor del contenido de las escrituras aun si se sumaran los escritos de cualquier otro autor, el problema del género literario tiene una importancia inmensa, no sólo para el pentecostalismo, sino también para el estudio del Nuevo Testamento en su totalidad. Sin embargo, a pesar del inmenso contenido y volumen, a Lucas y Hechos tradicionalmente se les asignan un lugar de menor importancia en la hermenéutica y la teología del Nuevo Testamento. Es allí generalmente, donde los intérpretes fallan en permitir a Lucas tener una voz independiente. Por ejemplo, respecto a su género literario, Lucas a menudo es leído como si él fuera Marcos. Asimismo, con respecto a su pneumatología, Lucas a menudo es leído como si él fuera Pablo.

En esta discusión de la hermenéutica de la historiografía Lucana voy a: 1) examinar y clarificar el género literario de Lucas - Hechos como libros históricos, 2) observar dos enfoques que contrastan en la historiografía lucana, y 3) someter un acercamiento alternativo a la hermenéutica de la historiografía lucana.

El género literario de Lucas - Hechos⁶¹

Para la mayoría de los libros del Nuevo Testamento es de gran facilidad identificar su género literario. Por ejemplo, Pablo y otros escribieron veinte o más epístolas que son identificadas por su introducción, el carácter circunstancial de su contenido, y su salutación. Juan escribió el Apocalipsis o las Revelaciones (Apocalipsis 1:1), el cual también tiene

⁶¹ En la discusión del Lucas - Hechos y el género literario de su narrativa histórica, el cual aun no había sido publicado cuando este capítulo fue escrito por primera vez, David E. Aune llegó a las mismas conclusiones de aquellos con los cuales he argumentado en este capítulo; esto es: 1) Lucas utiliza patrones literarios helenísticos, 2) Lucas - Hechos es una unidad literaria y, 3) no debe ser forzado dentro del molde literario de Marcos; cf., “Luke - Acts and Ancient Historiography,” and “The Generic Features of Luke - Acts and the Growth of Apostolic Literature,” *in The New Testament in Its Literary Environment* (Philadelphia: The Westminster Press, 1987).

afinidades estilísticas con la epístola (1:4), y que él clasifica como profecía (22:7,10). El autor anónimo de la Epístola a los Hebreos lo identificó como “palabra de exhortación” (13:22), que simplemente podría describir su contenido instructivo, pero que con mayor probabilidad lo identifica como una homilía del estilo de la sinagoga (comparar Hechos 13:15). Marcos escribió “el evangelio de Jesucristo” (1:1). Aunque esto tenga algunas semejanzas con biografías contemporáneas, memorias, y sucesos, el Evangelio de Marcos es claramente un nuevo y distinto género en la literatura cristiana.⁶² Aunque el primer volumen de la obra de dos volúmenes de Lucas tradicionalmente sea identificado como el Evangelio de Lucas, y su segundo volumen sea identificado como los Hechos de los Apóstoles, él mismo identifica su trabajo como una narración histórica. Inmediatamente separa su género de las epístolas, del Apocalipsis, y del sermón, aun también da algo de distancia a su trabajo del género literario de evangelio. Esto es particularmente significativo si, como la mayor parte de los eruditos creen, el evangelio de Marcos es una de las fuentes que Lucas ha usado en su relato “de todas las cosas que Jesús comenzó a hacer y enseñar”.

En los prólogos que introducen cada uno de sus dos volúmenes (Lucas 1:1-4; Hechos 1:1-5), Lucas da tanto rasgos estilísticos como verbales acerca de la identidad del género literario de Lucas - Hechos. El primer rasgo de Lucas es estilístico; él aplica las características de sus modelos literarios. Por una parte, continuando con la costumbre de dedicar los libros a personas distinguidas, Lucas dirige su trabajo a Teófilo. Por otra parte, al principio de su segundo volumen su prefacio recapitula su primer volumen. Un interesante paralelo es el libro *Contra Apion* escrito por Josefo, historiador judío y contemporáneo de Lucas. Tal como Lucas dirige su escrito Lucas - Hechos bajo su patrón literario al excelentísimo Teófilo (kratiste Theophile, Lucas 1:3), así mismo Josefo dirige su escrito *Contra Apion* bajo su patrón literario al excelentísimo Epafrodito (kratiste andron Epaphrodite, 1.1). Del mismo modo por el cual Lucas recapitula su primer libro en el prólogo del segundo, escribiendo, “En el primer tratado (proton logon), oh Teófilo, hablé acerca de todas las cosas que Jesús comenzó a hacer y a enseñar...” (Hechos 1:1), Josefo también recapitula el primer libro *Contra Apion*, escribiendo, “En el primer volumen (*proterou Bibliou*) de este trabajo, mi más estimado Epafrodito, demostré la antigüedad de nuestra fe... (II.1). Por lo tanto, en la escritura de Lucas-Hechos, Lucas, no menos que Josefo, sigue el estilo de sus patrones literarios.

En sus dos prólogos Lucas no sólo se conforma al estilo de sus patrones literarios, sino que también identifica sus escrituras por el uso de dos términos, *diegesis* y *logos* (Lucas 1:1; los Hechos 1:1), colocando a Lucas-Hechos en la tradición de la escritura histórica como en la tradición sagrada y secular. En el prólogo de su trabajo total (Lucas 1:1-4), Lucas clasifica sus escrituras como *diegesis*; es decir relato o narrativa. Esto es un *hapax legomena*, es decir, es utilizado una vez en el Nuevo Testamento. Por lo tanto, debemos examinar otra literatura griega que nos ayude a determinar su significado. La palabra es usada desde Platón hacia adelante, incluyendo a los escritos judíos de Filo y Josefo del primer siglo. Sin embargo, a la luz de la demostrable dependencia de Lucas en la Septuaginta, no tenemos que ir más

⁶² Ralph P. Martin, *New Testament Foundation, Volume 1: The Four Gospels* (Grand Rapids: Wn. B. Eerdmans, 1975), 16-20

lejos de la traducción de las Escrituras hebreas al griego. En estas Escrituras puede observarse una variedad de significados: Refrán⁶³ (Deuteronomio 28:37), Proverbio (2 Crónicas 7:20), parábola (Ezequiel 17:2), y discurso (Sir. 8:8,9). Más relevante para el uso lucano, el autor anónimo de Segunda de los Macabeos describe los cinco libros de Jason de Cirene, a lo que él propone personificar en un solo libro, tal como “Narrativas de la historia” (*tes historias diegemasin*, 2 Macabeos 2:24). Además, *diegesis* “es usado *ter* en la carta de Aristeas a Policarpas (1,8,322) para describir “la narrativa” que él tiene para revelar”.⁶⁴ En este último uso de Aristeas, y sobre todo en Segunda de Macabeos, es el que más estrechamente se acerca al significado en el prólogo de Lucas; a saber, para implicar un relato completo.

En el prólogo de Hechos (1:1-5) Lucas identifica lo que él ha escrito antes como su “primer tratado” (*proton logon*, 1:1). En su comentario del libro de los Hechos en texto griego, F. F. Bruce comenta: “logos es usado para hacer una división de un trabajo que cubrió más de un rollo de papiro... Lucas y Hechos utilizaron un papiro cada uno.”⁶⁵ Sin embargo, en el uso lucano, logos quiere decir simplemente más que “el primer rollo de papiro.” Esto también indica el género literario de Lucas-Hechos. En contextos similares, como en el caso de un historiador más temprano, Herodoto, logos significa y hace mención a cualquier trabajo histórico completo (Her. 2.123; 6.19; 7.152), o simplemente a una sección de tal trabajo (Her. 1.75; 2.38, y otros). En un lenguaje similar a Lucas, Herodoto escribe acerca de “el primer libro de mi historia” (*en to(i) proto(i) ton logon*, 5.36), o “el principio de mi historia” (*en toisoi protoisi ton logon*, 7.93). Por lo tanto, según estos contextos, logos no sólo significa el rollo de papiro, sino que también significa la narración histórica, vista en totalidad o en cada una de sus partes.

Además, en la Septuaginta, a menudo se traduce logos del hebreo *dabar*, lo que puede significar “palabra” o “asunto, cosa”, y también puede significar “hecho” o “crónica”.⁶⁶ Por ejemplo, concerniente a David leemos:

Y los hechos del rey David (*logoi toi basileos David*), primeros y postreros, están escritos en el libro de las crónicas de Samuel vidente (*en logois Samouel tou blepontos*), en las crónicas (*logon*) del profeta Natán, y en las crónicas de Gad vidente (1 Crónicas 29:29).

Asimismo los hechos (*logoi*) de Reboam y otros reyes son escritos en las crónicas de los profetas (2 Crónicas 12:15, y otros). En realidad, como designación “de los Hechos de X” *logoi* es sinónimo de *praxeis*, y como designación “del registro de Y” *logoi* es sinónimo de *biblio(i)* (2 Crónicas 13:22).

⁶³ Henry George Liddell and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, (9th ed. with a supplement; London: Oxford University Press, 1968), 427.

⁶⁴ James Hope Moulton and George Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1963), 161.

⁶⁵ F.F. Bruce, *The Acts of the Apostles: The Greek Text With Introduction and Commentary*, 2d ed.; (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1952), 65.

⁶⁶ William L. Holladay, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1971), 67.

Obviamente, estas pruebas significan que el género literario de Lucas-Hechos es narración histórica. Por una parte, en términos de estilo y vocabulario, Lucas-Hechos tiene afinidades con las historias de Josefo y Herodoto y, por otra parte, en la Septuaginta, con la historia helenística judía, escrita por Jason de Cirene y personificado en Segundo de Macabeos, así como con la historia sagrada, Primero y Segundo de Crónicas.

Durante lo que llamamos el período intertestamentario fluyeron juntas dos corrientes de la tradición histórica, así como las aguas de dos corrientes tributarias, y que llegaron a ser la historiografía helenística judía. La sagrada corriente de la historiografía israelita, en los textos hebreos y griegos se mezcla y surge con la corriente secular de la historiografía greco-romana representada por Herodoto, Tucides y sus sucesores. Josefo y Lucas, dos historiadores contemporáneos, llegaron a ser por excelencia los que desarrollaron la tradición histórica. Josefo escribe la historia de los judíos, y en algunas ocasiones participa como observador de primera mano, reportando la desaparición del Judaísmo en la segunda era del templo. Por otro lado, Lucas escribe la historia de los seguidores de Jesús y de sus conversos. Al igual que Josefo, Lucas en algunas ocasiones es participante de primera mano de los eventos que el escribe, reportando el nacimiento del Cristianismo dentro del Judaísmo y su subsecuente penetración al imperio Romano. Irónicamente, Josefo reporta y lamenta el paso de la inspiración profética dentro del judaísmo en una época temprana. En contraste, Lucas informa efectivamente, regocijado en esto, que el advenimiento de la inspiración profética, la cuál empieza en el Judaísmo en su generación, se extenderá hasta lo último de la tierra. Aunque sus orientaciones teológicas e históricas sean diferentes, Lucas, al igual que el gran historiador Josefo, es un historiador de primera línea, y sus escritos pertenecen a la tradición historiográfica judeo-helenística.

Para resumir, Lucas es el historiador y Lucas-Hechos es su historia. Esto quiere decir, que no podemos seguir clasificando el primer tratado de Lucas simplemente como un Evangelio y a Lucas como un evangelista. Lucas mismo no nos da estas opciones. Mientras que Marcos reclama el haber escrito un evangelio, Lucas reclama el haber escrito una historia. Así, Marcos es un evangelista, pero Lucas no lo es; Lucas es un historiador, pero Marcos no lo es. Por lo tanto, para identificar el primer libro de Lucas como un evangelio, como tradicionalmente se ha hecho, se debe leer a Lucas como si él fuera Marcos. Entonces la iglesia debería de empezar a leer el así llamado evangelio de Lucas y el libro de Hechos con los lentes de estar leyendo al historiador de la historia redentora.

Acercamiento a la Narrativa Histórica

Aquellos que discuten acerca como se emplean o se abusa de los relatos en Hechos para construir la teología pentecostal se sientan en una de las dos esquinas. En una esquina, está el pentecostal con su hermenéutica pragmática; en la otra esquina, están sus opositores, que abogan por la metodología científica. Como hemos visto, los pentecostales contemplan el libro de los Hechos como paradigma teológico y bíblico para su experiencia en el siglo XX. Así:

Las doctrinas del Espíritu Santo que corrientemente se conocen como “pentecostales” son aquellas que se aplican a la experiencia contemporánea que siguen el patrón del capítulo 2 de los Hechos y su práctica subsecuente en el Nuevo Testamento.”⁶⁷

Aunque esta hermenéutica parezca evidente a los pentecostales, algunas fuertes críticas contundentes han sido dirigidas al pragmatismo Pentecostal. El golpe más pesado consiste en que este pragmático patrón hermenéutico Pentecostal es considerado como “una indiferencia general para la exégesis científica y del prudente desarrollo hermenéutico.”⁶⁸

Esto no es el golpe definitivo como muchos lo piensan. El uso que dan los pentecostales a los relatos en los Hechos al parecer no puede alcanzar la exégesis científica; esta podría ser no erudita y, quizá aún, algo popular e ingenua. Sin embargo, esto es alusivo al principio paulino para interpretar la narrativa histórica. El identificar la interpretación pentecostal de la narrativa histórica con el principio paulino no es mera presunción. En otras palabras, tal como Pablo creyó que “todo la Escritura (esto es, los relatos del Génesis así como las leyes del Deuteronomio) es inspiradas por Dios y útil para enseñar ... (y) para instruir en justicia” (2 Timoteo 3:16), por lo tanto, de modo similar los pentecostales creen que toda la Escritura (tanto los relatos en los Hechos como la teología de Romanos), es inspiradas por Dios y útil para enseñar ... (y) para instruir en justicia” (2 Timoteo 3:16). Además, tal como Pablo creyó que “las cosas que se escribieron antes, (el Antiguo Testamento) para nuestra enseñanza” (Romanos 15:4), de modo similar, los pentecostales creen que independientemente de lo que fue escrito en los Hechos, así como en los evangelios o las epístolas, fue escrito para nuestra instrucción. Yendo aun más lejos, tal como Pablo creyó que las experiencias de Israel “les acontecieron como ejemplo (*tupos*), y están escritas para amonestarnos” (1 Corintios 10:11), de modo similar los pentecostales creen que algunas de las experiencias ocurridas a los apóstoles sucedieron como ejemplo, y estas fueron escritas por Lucas en los Hechos para nuestra instrucción.

La verdad es que esto puede parecer un acercamiento popular e ingenuo a la interpretación de la narración histórica. Esto acentúa el “arte” de la hermenéutica antes que la “ciencia” de la hermenéutica. Es más el acercamiento que puede hacer una persona en el banco de la iglesia al que pueda hacer el profesor en el pedestal. Pero aunque sea un acercamiento ingenuo, es una inocencia que tiene el precedente apostólico, la ingenuidad con la cuál Pablo sancionada de forma similar la narrativa histórica del Antiguo Testamento.

En este punto cabe una advertencia. Aunque los pentecostales pueden perder puntos por el hecho de cómo utilizan la interpretación de la narrativa histórica, la exégesis científica en sí misma es una metodología demasiado racionalista, estrecha, y limitada.

⁶⁷ L. Thomas Holdcroft, *The Holy Spirit: A Pentecostal Interpretation* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1979), p. 90.

⁶⁸ Gordon D. Fee, “*Hermeneutics and Historical Precedent—A Major Problem in Pentecostal Hermeneutics*,” in *Perspectives on the New Pentecostalism*, edited by Russell P. Spittler (Grand Rapids: Baker Book House, 1976), p. 121.

En su artículo “Hermenéutica y vida espiritual,” Bruce Waltke observa: “El método científico ... es apropiado para entender el texto, pero es inadecuado para el objetivo principal del entendimiento cristiano de la Escritura, *el conocimiento de Dios*.”⁶⁹ Así, a pesar de sus desventajas de inocencia y peligro de excesos, la hermenéutica Pentecostal para la narrativa histórica tiene esta ventaja sobre la exégesis científica, esto es: definitivamente trae a los cristianos el conocimiento (experiencia) de Dios.

El segundo acercamiento a la hermenéutica de la narrativa histórica puede desnudar la narrativa histórica de todo el valor didáctico o de instrucción o limitar radicalmente su normatividad para la experiencia cristiana contemporánea. Juan R. W. Stott tipifica el antiguo acercamiento. En respuesta a lo que él llama “una recrudescencia del pentecostalismo en iglesias no-pentecostales,”⁷⁰ Stott escribe su folleto, “el Bautismo y la plenitud del Espíritu Santo.” En este folleto, él perfila tres puntos introductorios para tratar con las cuestiones levantadas por esta “recrudescencia del pentecostalismo”:

Primero, el propósito de Dios, ... debe ser discernido en la Escritura, y no en la experiencia de individuos particulares o grupos.

En segundo lugar, esta revelación del propósito de Dios en la Escritura debería ser investigado en su *didáctica*, antes bien que en sus *partes históricas*. Precisamente, nosotros deberíamos buscarlo en las enseñanzas de Jesús, y en los sermones y en los escritos apostólicos, y no simplemente en los lugares donde hay relatos en los Hechos.

En tercer lugar, nuestro motivo ... es práctico y personal, no académico y controversial.⁷¹

En el sentido que esto reforzó a muchos en su oposición al pentecostalismo, el folleto de Stott tuvo una extensa influencia y con frecuencia lo reimprimían. Sin embargo, a pesar de su popularidad, era impotente para contener “la recrudescencia o incremento del pentecostalismo en iglesias no-pentecostales”, conocidas como el movimiento neo – pentecostal o carismático. En realidad, una década después de la publicación de *El Bautismo y la plenitud del Espíritu Santo* corrió el rumor que Stott había caído como víctima del pentecostalismo, por lo que él publicó una versión reescrita y extensa para corregir este falso rumor en 1975. Considerablemente, la segunda edición de *Bautismo y plenitud* mantiene los principios angulares de la primera edición; esta es llamada, la antítesis de Stott hacia la experiencia carismática y su oposición al empleo de la narrativa histórica para propósitos didácticos.⁷²

Gordon D. Fee es un ejemplo de un erudito que radicalmente limita lo normativo o el valor del precedente de narrativa histórica. El principal resumen de los principios de Fee se encuentra en el capítulo 6 llamado, “Hechos – El problema del precedente histórico,” del libro *Como leer la Biblia con todo su valor*. Su tesis principal es “que a no ser que la Escritura

⁶⁹ Bruce Waltke, “*Hermeneutics and the Spiritual Life*,” *Crux* (March 1987), 7.

⁷⁰ John R.W. Stott, *The Baptism and Fullness of the Holy Spirit* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1964), 7.

⁷¹ *Ibid.*, 8–9.

⁷² John R.W. Stott, *Baptism and Fullness: The Work of the Holy Spirit Today* (London: InterVarsity Press, 1975), 13–17.

explícitamente nos diga que debemos hacer algo que simplemente es relatado o descrito esto nunca puede funcionar de un modo normativo.”⁷³ Esta suposición, y nada más que una suposición, hace eco de la negación de Stott acerca de la forma en la cual la narrativa histórica podría tener cualquier valor didáctico. Fee envuelve esta suposición general bajo tres principios específicos:

1. Es probable nunca validar el uso de una analogía basada en un precedente bíblico como para dar autoridad a las acciones actuales.
2. Aunque esto no pueda haber sido el objetivo primario del autor, las narrativas bíblicas realmente pueden ilustrar y, a veces, “modelan” su valor. ... de esto se desprende una advertencia. Para que un precedente bíblico justifique una acción presente, este debe enseñar el principio de la acción en otra parte, donde este sea la intención primaria que está siendo enseñada.
3. En cuestiones acerca de la experiencia cristiana, y aún más en la práctica cristiana, *los precedentes bíblicos a veces pueden ser considerados como el modelo repetible - incluso si estos no son considerados como normativos.*⁷⁴

Fee continua insistiendo: “La máxima general en la hermenéutica es que la Palabra de Dios debe ser encontrada en la intención de la Escritura. Esto es un asunto crucial sobre todo a la hermenéutica de la narrativa histórica.”⁷⁵

En el resto de este capítulo mi objetivo será demostrar un acercamiento diferente a la interpretación que se le da a la narrativa histórica en los principios típicos propuestos por Stott y Fee. Demostraré que, para Lucas, la narrativa histórica puede y realmente tiene un objetivo didáctico o intencional de instrucción. Por lo tanto, aquí no entraré en un diálogo crítico respecto a la hermenéutica de la narrativa histórica que es apoyada por Stott, Fee, y otros, sobre todo ya que lo he hecho en otra parte.⁷⁶ No obstante, antes de continuar, objetaré la absoluta y falsa dicotomía la cuál Stott hace entre las llamadas partes *didácticas* e *históricas* de la Escritura. F. F. Bruce incluye Lucas – Hechos dentro del compás de su discusión cuando valientemente afirma: “La historia escrita en la antigüedad tenía la calidad y el propósito *didáctico*.”⁷⁷ Del mismo modo, cuando Fee asegura que lo narrado o lo descrito no puede funcionar como un parámetro normativo, él falla en el entendimiento de la historiografía antigua en particular. Respeto a su discusión de la función de Lucas – Hechos,

⁷³ Gordon D. Fee and Douglas Stuart, *How To Read the Bible for All Its Worth* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1982), 97.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 101.

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 98.

⁷⁶ Roger Stronstad, *The Charismatic Theology of St. Luke* (Peabody: Hendrickson Publishers, Inc., 1984), 5–9.

⁷⁷ F.F. Bruce, “The First Church Historian,” in *Church, Word, and Spirit*, edited by James E. Bradley and Richard A. Muller (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1987), 13.

David. E. Aune particularmente afirma “Lucas – Hechos provee una definición e identificación histórica como también una legitimación teológica de la concepción del autor acerca de la *normatividad* en el Cristianismo.”⁷⁸

Claramente, la hermenéutica de la narrativa histórica, la cuál Stott, Fee y otros propugnan (a pesar de que admiten más de lo que un pentecostal reflexivo pueda aprobar) debe ser rechazada. Sin embargo, hasta cierto punto, su hermenéutica tiene el efecto saludable de mantener a pentecostales y otros grupos, frente a las tendencias demasiado comunes de alegorizar, moralizar, o espiritualizar la narrativa histórica y deberían prestar atención a sus estructuras, incluso, aplaudirlas. Pero aun más importante, existe un acercamiento alternativo, más productivo a la hermenéutica de la historiografía lucana, un acercamiento que reconoce que Lucas modeló su historiografía bajo el modelo de historiografía bíblica judía helenística y, por lo tanto, que él haya usado la narrativa de formas diferentes. Por una parte, Lucas usa la narrativa para introducir temas teológicos. Por otro lado, habiendo establecido aquellos temas, él usa la narrativa para establecer, ilustrar, y reforzar aquellos temas por medio de episodios históricos específicos.

La hermenéutica de historiografía lucana: una oferta modesta

Con respecto al estilo de las historias del Antiguo Testamento, tengo la intención de demostrar que los cristianos tienen que leer Lucas – Hechos de la misma manera en la cual leen las historias de Israel. Esto se debe a que Lucas organizó su doble volumen de historia acerca del origen y la extensión de cristianismo a lo largo de las líneas de narrativa del Antiguo Testamento. Las narraciones del Antiguo Testamento son episódicas y la función, individualmente o combinadas, son ejemplos tipológicos, programáticos, y elementos paradigmáticos en las narrativas. De hecho, cuando como cristianos leemos las narrativas de Lucas – Hechos de la misma manera que leemos las narrativas de Israel, entonces nuestro entendimiento de la narrativa histórica será radicalmente diferente de lo que él mismo Fee aboga.

En general, las historias de la Escritura, tanto en al Antiguo como en el Nuevo Testamento, no sólo consisten en los informes de diálogos, peroraciones, y una variedad de las figuras de discursos como las parábolas, sino más comúnmente consisten en episodios. Un episodio es un acontecimiento o un incidente que es completo en sí mismo, pero que también forma parte un todo. La narrativa es el informe de estos diálogos, discursos, y episodios. Algunas narrativas son estructurantes. Las historias de los reyes de Israel, por ejemplo, son a menudo un poco más que la fórmula: X hizo lo malo delante de los ojos del Señor y anduvo en los pecados de su padre Jeroboam. Además, los seis episodios principales en el libro de los Jueces son relatados según la cuádruple fórmula: pecado, servidumbre, súplica, y salvación (Jueces 2:11-23). Sin embargo, la mayor parte de las narrativas relatan los episodios en su particularidad histórica. De forma estructurante o bajo su particularidad histórica, las narrativas dan los hechos pertinentes. Según el objetivo del autor, o la intención, ellos dan al lector el quien, el qué, el cuándo, y el donde del episodio. Las

⁷⁸ David E. Aune, *The New Testament in its Literary Environment* (Philadelphia: The Westminster Press, 1987), 137.

narrativas también, implícitamente o explícitamente, dan la explicación histórica y teológica de la narrativa – el como y el por qué. Además del episodio en sí mismo, y su narración, hay también las preguntas: ¿Por qué registró el autor el acontecimiento?, es decir ¿qué el mensaje histórico y teológico que el autor quiere transmitir?; también ¿cómo cabe el episodio individual en la estructura total de la narrativa? Cuando es visto bajo la perspectiva de autoría e intención literaria, histórica y teológica, principalmente los episodios, o narrativas, funcionan en uno de cuatro modos. Pueden ser de naturaleza ejemplar, tipológica, programática o con una función paradigmática literaria-histórica-teológica.

¿Por qué algunos eran episodios incluidos y otros excluidos de la narrativa? La respuesta más común a esta pregunta es que el episodio simplemente ilustra, o es un ejemplo específico del tema del autor. Por ejemplo, en su prólogo el autor de Jueces describe la historia de Israel como un largo ciclo de generaciones de pecado, servidumbre, súplica, y la salvación (Jueces 2:11-23). Comenzando con el juez, Otoniel, el bosquejo de la narrativa da seis ejemplos específicos para ilustrar este ciclo de historia. Asimismo el autor de Samuel da dos ejemplos de la desobediencia de Saúl (1 Samuel 13,15), de la lealtad de David (1 Samuel 24, 26), y la bondad de David (2 Samuel 9,10). El segundo ejemplo ilustra o refuerza el primer ejemplo. Al igual que estos ejemplos ilustran, muchos episodios fueron incluidos en la narrativa para su función ejemplar.

Otras narrativas exponen una relación tipológica entre episodios. En una relación tipológica hay correspondencia histórica o un modelo entre dos o más episodios históricamente independientes. El abrimiento del Mar Rojo por Moisés (Éxodo 14) y el río Jordán por Josué (Josué 3,4) son ejemplos de esta narrativa, esto fue explícitamente expuesto por el autor de Josué (Josué 4:14,23). Asimismo hay una relación tipológica en la transferencia del Espíritu de un líder al otro, es decir la transferencia del Espíritu de Saúl a David (1 Samuel 16:13,14) y de Elías a Eliseo (2 Reyes 2:9ff.). La posición ventajosa de la tipología es retrospectiva, es decir mira en retrospectiva a un episodio histórico análogo y relevante que ocurrió en el pasado. Desde luego, es Dios, el Señor de la historia, que da la correspondencia tipológica entre episodios históricamente independientes. El historiador, sin embargo, de vez en cuando puede ser deliberadamente consciente de la relación tipológica entre el pasado y el presente y formar su narrativa en consecuencia.

Mientras que algunas narrativas exponen funciones de ejemplo o tipológicas, otras evidencian una función programática. Tal narrativa contiene un anuncio estratégico o el episodio que es programática para el todo. El elemento programático indica la más amplia realidad, o sea indica la revelación de futuros acontecimientos. Así, en contraste con la posición ventajosa retrospectiva de una narrativa tipológica, la posición ventajosa de una narrativa programática es a menudo de anticipación o futuro. Por ejemplo, la transferencia del Espíritu de Moisés a los 70 ancianos de Israel (Números 11:25ff.) tiene dos elementos programáticos. Por una parte, este informe del Espíritu informa al lector de algo que no le dicen en otra parte en la narrativa a saber, que Moisés era un líder carismático; es decir él gobernó al pueblo Israel por el poder del Espíritu. Por otra parte, la transferencia del Espíritu de Moisés a los ancianos prevé o es programático del tiempo futuro cuando “Moisés le respondió: ¿Tienes tú celos por mí? Ojalá todo el pueblo de Jehová fuese profeta, y que

Jehová pusiera su espíritu sobre ellos.” (Números 11:29). La transferencia del Espíritu de Elías a Eliseo (2 Reyes 2:9ff.) es un ejemplo remoto de la función de las narrativas programáticas. En otras palabras, aparte del informe del historiador de la transferencia del Espíritu, el lector nunca sabía que cada uno de estos dos profetas eran carismáticos. Aún, como en los relatos de la narración, Eliseo ruega por una doble porción del espíritu de Elías (2 Reyes 2:9) y los hijos de los profetas reconocen que el espíritu de Elías descansó sobre Eliseo (2 Reyes 2:15). Así, el ministerio de Elías, con su operación milagrosa de la naturaleza, resucitando a los muertos y multiplicando el alimento (1 Reyes 17:1,16,22), es programático para el ministerio subsecuente de Eliseo, su sucesor (2 Reyes 2:14; 4:34,42).

Finalmente, algunas narrativas tienen una función paradigmática. Es decir, una narrativa paradigmática tiene rasgos normativos para ministerios presentes o futuros. Por ejemplo, tal como Moisés ministró a los ancianos en el Espíritu, sus colegas también deberían ministrar en el Espíritu. Además, tal como Elías ministró en el poder del Espíritu, Eliseo su sucesor, también debe ministrar en el poder del Espíritu. Sin embargo, debido a la amplia diversidad de mando en Israel (por ejemplo, el sacerdotal, el político, y el profético), y también debido al cambio en los puestos de liderazgo (por ejemplo, ancianos, jueces, reyes), en la medida que avanza la historia de Israel, la función paradigmática es poco frecuente en las narraciones del Antiguo Testamento.

Para concluir, algunas observaciones están en orden. En primer lugar, es evidente que hay pocas partes “puramente narrativas” en la historia de Israel. Antes bien las narrativas tienen una función compleja. Esto es verdadero si la función es simplemente ilustrativa o sirve de ejemplo como también si la función es tipológica, programática, o paradigmática. Segundo, como se nos muestra en los ejemplos de Moisés y en los relatos de Elías, cualquier narrativa dada puede tener una combinación de funciones. En otras palabras, las narrativas raras veces funcionan simplemente como tipos, bocetos, o paradigmas. Tercero, debido a que la historia avanza en los episodios que pueden tener una función programática o paradigmática cuando estos son relatados inicialmente, estos episodios también pueden desarrollar una función tipológica desde la posición ventajosa de poder ver la historia subsecuente. Cuarto, elementos estadísticamente insignificantes, como el informe de que solo Moisés, David, Elías, y Eliseo tienen el Espíritu, tienen una importancia que simplemente supera lo cuantitativo, porque estos son programáticos. He examinado brevemente, aunque adecuadamente, los datos historiográficos del Antiguo Testamento porque esto provee el fundamento para un examen de principios historiográficos lucanos. En general, Lucas modeló su historiografía en base a la historiografía del Antiguo Testamento, En particular, la función cuádruple de narrativas del Antiguo Testamento, con toda su complejidad, combinaciones, transformaciones de perspectiva, y estadísticas dinámicas, también se encuentra en las narrativas lucana.

Lucas concibió su narrativa del origen y extensión del cristianismo en dos partes, para que fuese el seguimiento a la historia sagrada de Israel. Como él mismo nos dice en el prólogo a ambos libros de su historia que él escribió como historiador, “después de haber investigado con diligencia todas las cosas desde su origen” (Lucas 1:3), de modo que Teófilo, su patrocinador, pudiera conocer “... la verdad de las cosas en las cuales has sido instruido.”

(Lucas 1:4). En sus propios términos, Lucas esperó ser tratado como un testigo confiable de los acontecimientos que él relató. Aunque estuvo rodeado de los hechos que él había investigado, al igual que cada historiador, Lucas también incluyó o excluyó datos según sus objetivos y presentó la información según el diseño o la estructura y también según el género literario que él escogió. Así, Lucas radicalmente cambió el diseño y el género “de evangelio” de sus fuentes, entre las cuales debe probablemente incluirse a Marcos, a un género histórico. Esto fue realizado dado a que él añadió el relato del nacimiento, ampliando el relato de inauguración, añadiendo la narración de la extensión del cristianismo como una consecuencia del relato de Jesús, y luego el ajuste de la totalidad de la historia en el marco cronológico y geográfico del judaísmo bajo Roma Imperial. Tres influencias primarias formaron el producto final: Las fuentes de Lucas, su objetivo y propósito, y su modelo historiográfico de las historias de Israel, tanto sagradas como seculares.

Lucas diseñó su historia de dos partes con mucho cuidado y precisión. La estructura temática de su primer libro tiene los siguientes elementos: un principio, expresamente el nacimiento y ungimiento de Jesús; un subsecuente sermón inaugural en Nazaret, seguido de los milagros confirmativos complementarios de expulsión de demonios y curación de los enfermos, el éxito y la crecimiento de su fama popular; el crecimiento de la oposición de los fariseos y los líderes de los judíos; los viajes por todas partes incluyendo Galilea, Perea, y Judea, su detención y triple juicio ante el Sanedrín, Pilato, y Herodes, y la consumación de su ministerio redentor en la cruz. El segundo libro de Lucas, la historia de la extensión de cristianismo, sigue el mismo diseño. Comienza con el sermón inaugural de Pedro durante el día de Pentecostés y el milagro confirmativo subsecuente de la curación del cojo en la puerta de la Hermosa; el éxito y la aclamación popular, aún también la creciente oposición por parte del sanedrín y en última instancia por los judíos de diáspora; el relato de los viajes, o viajes misioneros de Pedro y Pablo; la detención de Pablo y su triple juicio ante el Félix, Festo, y Agripa; y la conclusión en la llegada de Pablo y el ministerio de 2 años en Roma.

Como parte de su cuidadoso diseño Lucas estratégicamente presenta sus relatos de inauguración bajo las funciones de los modelos historiográficos tipológicos, programáticos y paradigmáticos. Las historias que siguen estas narrativas de inauguración son principalmente el desarrollo, la ilustración, y los ejemplos de los elementos programáticos en estos relatos inaugurales.

Lucas lanza la historia de Jesús con una narración de su infancia (Lucas 1.5 – 3.38) como prefacio de su primer libro. Al utilizar dentro de este episodio las visitaciones angélicas, visitaciones proféticas y las escenas de nacimientos, la narración de la infancia en Lucas contiene una variedad de elementos tipológicos y programáticos. Por ejemplo, en el anuncio del futuro nacimiento de Juan el Bautista, el ángel proclama el ministerio de Juan bajo el patrón tipológico de Elías (1.17.) Además, Lucas describe una clara similitud tipológica entre Juan y Jesús. Juan, quién es lleno con el Espíritu Santo estando aun en el vientre de su madre, sería el profeta del Altísimo (1.15, 76). De forma similar, Jesús, quién es concebido por el poder del Espíritu Santo, sería el Hijo del Altísimo (1.32, 35). Sin embargo, aunque Juan es el hijo de Zacarías y Jesús es el Hijo de Dios, la actividad del Espíritu Santo crea una

genuina correspondencia tipología entre estos dos infantes, en los cuales su nacimiento darían origen a la era mesiánica.

Adicionalmente a esta correspondencia tipología, el relato de la infancia también nos brinda anticipaciones programáticas que deben seguirles. En las palabras de Paul Minear:

Hay un observable parentesco entre los cánticos de los capítulos de apertura, los “discursos” apertura de Juan y Jesús, y los sermones de Hechos... Lucas pensó gravitar hacia y es orientado alrededor de discursos estratégicos, menciones e himnos.⁷⁹

Además, estos elementos programáticos no están limitados a sus discursos, menciones e himnos estratégicos; estos también se fundamentan en la actividad carismática del Espíritu Santo. En la narración de la infancia, Juan, Elizabeth y Zacarías son llenos con el Espíritu Santo. Esto está bajo el programa del Espíritu Santo en Hechos, empezando con los discípulos en el día de Pentecostés y terminando con los discípulos en Iconio (Hechos 2.4; 13.52). Este advenimiento de la actividad carismática es también paradigmática, debido a que significó “inspiración profética”, en el relato de la infancia, también significó “inspiración profética” en el libro de Hechos.

Los elementos tipológicos, programáticos y paradigmáticos que son encontrados en los relatos de la infancia también se encuentran en los tres episodios que colectivamente inauguran el ministerio de Jesús. Paradójicamente, debido a que Elías es el modelo de Juan el Bautista, modelo del ministerio público, del rechazo por parte del pueblo Israelita el ministerio subsecuente de la viuda de Sarepta es modelo del rechazo a Jesús por parte de sus oriundos y su posterior ministerio a los extranjeros (Lucas 4.22-30). En forma adicional, los ministerios carismáticos de Elías y Eliseo son tipo del ministerio carismático y milagros de Jesús. Por lo tanto, cuando Jesús resucita a un joven de la muerte, sus precursores carismáticos lo habían dicho antes, así que las personas exclamaron, “un gran profeta se ha levantado entre nosotros” (Lucas 7.16), y su reputación, la cual llegó a oídos de Herodes, decía “Elías ha aparecido” (Lucas 9.8). Aun, tanto Isaías como su escuela de profetas carismática son tipo de la enseñanza elíptica (Lucas 8.9-10; Isaías 6.10) y del ungimiento carismático de Jesús (Lucas 3.22; Isaías 41.1; Lucas 4.18-19; Isaías 61.1). Finalmente, Moisés es tipo de Jesús, ya que Jesús fue profeta como Moisés (Lucas 9.35; Hechos 3.22; 7.37; Deuteronomio 8.15).

También, la intención del relato de Lucas acerca del ungimiento, guía, bautizo y empoderamiento del Espíritu en Jesús es programático para la totalidad de su ministerio. Es eco de la función programática de las narraciones de Moisés y Elías (Números 11.16 ff.; 2 Reyes 2.1 ff.). En otras palabras, la sola referencia casi incidental del Espíritu en las vidas de estos dos profetas carismáticos señalan un extendido ministerio carismático. Por lo que las referencias de Lucas acerca del Espíritu en el relato de inauguración significa que desde el bautismo hasta la ascensión del ministerio de Jesús fue carismático. La función programática de estos episodios explican porque Lucas luego reporta la defensa de Jesús al echar fuera los

⁷⁹ Paul S. Minear, “Luke’s Use of the Birth Stories,” in *Studies in Luke – Acts*, ed. by L. E. Keck and J. L. Martyn (London: S. P. C. K., 1968), 116.

demonios, “Mas si por el dedo de Dios echo yo fuera los demonios...,” mientras que Mateo escribe, “Pero si yo por el Espíritu de Dios echo fuera los demonios” (Lucas 11.20; Mateo 12.28). Debido a que el relato inaugural de Mateo lanza el reporte programático del empoderamiento por el Espíritu, Lucas especifica que es “el dedo de Dios” el empoderamiento que el recibe del Espíritu. Por lo que Lucas no necesita especificar a sus lectores que cada milagro que hace Jesús es por el empoderamiento del Espíritu.

Lucas también involucra un significado paradigmático respecto al don del Espíritu en su narración inaugural. En otras palabras, el ministerio de Jesús ungido, guiado y empoderado por parte del Espíritu es paradigma del ministerio de sus discípulos, quienes serían bautizados, guiados, empoderados por el Espíritu. Esto es debido a que el ministerio de Jesús, el Cristo, sería carismático e inaugurado por el ungimiento del Espíritu y el ministerio de los discípulos, sucesores de su propio ministerio y cuyo ministerio también sería carismático (Hechos 1.8) e inaugurado por el bautismo/llenura del Espíritu (Hechos 1.5, 2.4).⁸⁰ Debido a que esto se ha negado, Lucas intenta que la experiencia carismática y el ministerio de Jesús sea normativa para la experiencia carismática y el ministerio de sus discípulos. Por lo tanto, como Lucas mismo escribe, en el avance de la historia de la salvación, en Pentecostés, el ministerio carismático de Jesús es necesariamente transferido a la comunidad de discípulos.

Del mismo modo que los relatos de la infancia e inauguración (Lucas 1.5 – 4.44), la narración de Pentecostés de Lucas también contiene elementos programáticos y paradigmáticos. Por ejemplo, el paradigmático “ungimiento” inaugural de Jesús es, desde una perspectiva Pentecostal, algún tipo de “bautismo/llenura del Espíritu” a los discípulos. Similarmente, la primera transferencia del Espíritu de Moisés a los setenta ancianos es tipo de la transferencia del Espíritu de Jesús a los ciento veinte. Además, el relato de Pentecostés no es únicamente programático por la geografía (Hechos 1.8; 2.9-11), por lo social, por una extensión temporal del evangelio y del don del Espíritu, sino de acuerdo al modelo del ministerio carismático de Jesús este llega a ser programático para el ministerio carismático de los discípulos. En otras palabras, habiendo informado a sus lectores que los discípulos fueron empoderados por el Espíritu, Lucas no continúa diciendo a sus lectores que las señales y maravillas que los apóstoles ejecutaron fueron ejecutadas por el empoderamiento del Espíritu. Esto debe ser entendido para las narrativas pentecostales en adelante. Finalmente, debido a que la experiencia carismática de Jesús es paradigma de la experiencia carismática de sus discípulos, la experiencia carismática de los discípulos en el día de Pentecostés es paradigma para la experiencia carismática de otros discípulos, o para los creyentes de Samaria, para Saulo de Tarso, para los que estaban en la casa de Cornelio y los discípulos en Efeso, por ejemplo. En términos generales, el don carismático – profético del Espíritu en el día de Pentecostés es paradigma para la experiencia escatológica de las personas con Dios. Para Lucas, desde Pentecostés en adelante, el pueblo de Dios ha llegado a ser una comunidad carismática, una hermandad de creyentes. De acuerdo a Lucas esta es la norma en el cristianismo.

⁸⁰ En el capítulo “New Directions in Lucan Theology: Reflections on Luke 3.21-22 and Some Implications,” in *Faces of Renewal: Studies in Honor of Staley M. Horton*, edited by Paul Elbert, p. 123.

Esta discusión acerca de la narrativa histórica y la metodología historiográfica que sirvió como modelo a Lucas para su propia historia, en particular las narrativas inaugurales (Lucas 1:4-4:44; Hechos 1,2), conduce a una conclusión ineludible, a saber, que Lucas tenía un propósito didáctico o de instrucción antes que un objetivo simplemente informativo para la historia del origen y extensión del cristianismo. Esta conclusión, que está basada en la función de los dos relatos inaugurales, confirma la intención del autor indicada en el primer prólogo (Lucas 1:1-4). Como Lucas explica a Teófilo en una serie de frases paralelas a su patrón literario, “la palabra”, es decir la narrativa o la crónica (*logos*, 1:2) de los Hechos (*logoi*, 1:4) (de Jesús) habían sido transmitidas por testigos oculares. Muchos entonces habían compilado una narrativa (*diegesis*) de estos acontecimientos (*pragmata*). Con cuidado habiendo investigado tanto la palabra o *logos* de los testigos oculares como la narrativa o *diegesis* de muchos, él mismo Lucas escribió una narrativa, que él bien identificó como la *diegesis* de muchos y los *logos* de la tradición (Lucas 1:1; Hechos 1:1). La importancia del objetivo de Lucas, como él lo declara en el prólogo, es que si las narrativas orales o escritas sobre los acontecimientos (*pragmata*) o Hechos (*logoi*) (de Jesús) eran la base para la instrucción dada a Teófilo en un principio, si aquella instrucción fuera evangelística, apologética, o pastoral, entonces la propia narrativa de Lucas, que es una transmisión investigada con cuidado, exacta y confiable de los *logos* más tempranos, es también el vehículo literario para la instrucción. Si esto es verdad para los acontecimientos (*pragmata*) y Hechos (*logoi*) de su primer libro, entonces, su conexión protón, debe ser igualmente verdadera para su trabajo subsiguiente. En otras palabras, los Hechos de los Apóstoles, seguramente como el Evangelio, también deben ser queridos para la instrucción de Teófilo, y no sólo para Teófilo, sino que también para la más amplia audiencia de cristianos que posteriormente leería la historia de Lucas.

Al ser válido, cualquier hermenéutica de la historiografía lucana debe reconocer la herencia historiográfica de Lucas en la historiografía judía helenística y ser sensible a sus propios objetivos indicados y metodología, en particular como debe ser descubierto en sus prólogos y relatos inaugurales. Esta hermenéutica pondrá los parámetros para el entendimiento contemporáneo del género de Lucas, la metodología, y la intención de su instrucción. La exégesis apropiada, y la teología bíblica y sistemática que se construye sobre ello, determinará el contenido real de aquella instrucción. Incluido en este contenido es el lugar inesperado y sin precedentes del Espíritu Santo en los acontecimientos que se revelan de Jesús y sus sucesores. En un camino que es sin par en el Nuevo Testamento, Lucas, el historiador de la historia redentora, es también el historiador del Espíritu. No sólo esto, pero ya que la narrativa histórica es el vehículo de la instrucción de Lucas, él es también el teólogo del Espíritu por excelencia. En verdad, su enseñanza sobre el Espíritu es tan esencial como la enseñanza de Juan o Pablo. Cuando se examina esto, se puede entender que Lucas tiene una pneumatología carismática que es el seguimiento a la pneumatología carismática de los tiempos del Antiguo Testamento, esto es ontológica – trinitaria, funcional o vocacional, lo cual será el tema del capítulo seis, “El Espíritu Santo en Lucas y Hechos”.

Tres:

Experiencia Pentecostal y Hermenéutica

Escribiendo hace un siglo acerca del Espíritu Santo, el teólogo alemán Hermann Gunkel contrasta la experiencia del Espíritu Santo en la iglesia apostólica primitiva con la iglesia de su propia era. A partir de la experiencia de la iglesia apostólica el observa "...la cuestión son hechos concretos, obvios a todos, los cuales fueron el objeto de la experiencia diaria y sin una lejana reflexión fueron directamente influenciados por el Espíritu."⁸¹ Gunkel admitió que lo que era verdadero en la experiencia diaria de la iglesia primitiva no era lo que sucedía en su tiempo.

Los que vivimos en una época posterior y no tenemos experiencias similares de las cuales podamos sacar conclusiones. Solo podemos deducir el punto de vista primitivo y apostólico para seguir las actividades citas a nosotros y por intentar conceptualizar al Espíritu como el poder dictando estas actividades.⁸² Improve

Por lo tanto, Gunkel vio a la iglesia de su propio tiempo sin capacidad para entender el testimonio apostólico acerca del Espíritu Santo debido a que faltaban experiencias con el Espíritu.

En el siglo transcurrido entre el tiempo en el cual Gunkel escribió y el presente, tuvo inicio el moderno movimiento Pentecostal y durante el siglo veinte millones de cristianos, han tenido experiencias análogas que les ayuda a entender la experiencia de la iglesia primitiva con el Espíritu Santo. Clark H. Pinnock, un teólogo bautista, escribe acerca del movimiento pentecostal y su entendimiento del testimonio apostólico del Espíritu Santo:

No podemos considerar el pentecostalismo como una clase de aberración nacida de excesos en las experiencias sino un avivamiento del siglo XX de la teología y religión del Nuevo Testamento. Este no solamente ha restaurado el gozo y el poder a la iglesia sino que también una lectura más clara de la Biblia.

Ahora bien, al escribir que los pentecostales han restaurado una lectura más clara de la Biblia -es decir el libro de los Hechos— al cristianismo del s. XX, Pinnock no esta diciendo

⁸¹ Hermann Gunkel, *The influence of the Holy Spirit*, trans. by Roy A. Harrisville and Philip A. Quanbeck II (Philadelphia: Fortress Press, 1979), 13.

⁸² Ibid., 14.

que la experiencia carismática de los pentecostales, la cual él llama el bautismo en el Espíritu Santo, lo hace un mejor interprete de Hechos en áreas que son del dominio de la investigación académica, tales como, la veracidad de los títulos que Lucas dio a varios oficiales, así como asuntos de la ley romana, cronogramas, geografía, etc. Por otra parte, Pinnock si afirma que la experiencia carismática de los pentecostales (ministrando en el poder del Espíritu Santo, hablando en otras lenguas cuando el Espíritu les daba que hablasen, el ser guiados por el Espíritu), lo capacita a entender el relato de Lucas acerca de la actividad del Espíritu Santo en una mejor manera que al no pentecostal. Sobre la dicotomía de esta cuestión entre experiencia pentecostal y teología pentecostal no es sorprendente que las conclusiones de Pinnock no han ganado mucho respeto. De hecho, es precisamente entre estos puntos –experiencia y teología– donde los pentecostales tienen problemas con sus críticos, con la rara excepción de personas no pentecostales como Pinnock.

Esta cuestión de la experiencia pentecostal, la cual es un estigma y barrera a muchos no pentecostales, necesita tomar una dirección. En la introducción a su libro *“Mostrando el Espíritu: una exposición teológica de 1 Corintios 12.4,”* D. A. Carson hace una caricatura que es común por parte de muchos no carismáticos respecto a los carismáticos y de los clásicos pentecostales y escribe:

Los carismáticos, aunque los no carismáticos creen, se han sometido al amor moderno de la “experiencia”, aunque el precio sea la verdad. Se cree que los pentecostales son profundamente no bíblicos, especialmente cuando ellos evalúan su experiencia de lenguas a un nivel de éxtasis (*shibboleth*). Si ellos están creciendo es por causa de su fuerte triunfalismo, su populismo elitista, su promesa de acceso rápido a la santidad y poder... (ellos) no tienen idea que la Biblia va más allá que su pretexto.⁸³

Improve

Aunque Carson se distancia de esta caricatura, sin embargo, es relevante a nuestro tema porque proyecta a los pentecostales enamorados con “experiencias” y también profundamente “no bíblicos”. De forma semejante, otros eruditos sostienen: “los pentecostales tienen la tendencia a hacer exégesis de su propia experiencia.”⁸⁴ Desde Juan Calvino a Benjamin B. Warfield y sus sucesores contemporáneos, y muchos de los que están en la tradición reformada cesacionista de los carismata o carismas.⁸⁵ Leon Morris es un típico ejemplo contemporáneo de esta tradición, él escribe:

La iglesia primitiva conocía bien acerca de todos estos dones. Los ejecutaban en su práctica. Pero, en vista al hecho que desaparecieron rápida y completamente, ya no sabemos exactamente lo que eran.

⁸³ Clark H. Pinnock, “Foreword,” to *The Charismatic Theology of St. Lucas* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, Inc., 1984), viii.

⁸⁴ D. A. Carson, *Showing The Spirit: A Theological Exposition of 1 Corinthians 12-14* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1987), 12.

⁸⁵ Gordon D. Fee, “Hermeneutics and Historical Precedent - A Major Problem in Pentecostal Hermeneutics,” in *Perspective on the New Pentecostalism*, edited by Russel D. Spittler (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1976), 122.

Tenemos que entender que fueron el don de Dios para la iglesia naciente. No duraron mucho tiempo, y en la providencia de Dios, evidentemente no esperaba que duraran mucho.⁸⁶

Los argumentos contra las experiencias contemporáneas pentecostales, es decir, en el siglo XX, pueden ir dos direcciones. Cuando Leon Morris admite que los carismas desaparecieron de la iglesia primitiva, él toma una posición similar a la de los pentecostales, ya que hace exégesis de su propia experiencia y de la experiencia de generaciones anteriores. Y si alguien va a hacer exégesis de su experiencia, de cual experiencia –pentecostal o no pentecostal– es la mejor experiencia exegética, porque el testimonio unánime de los evangelios, de Hechos, de las epístolas paulinas, de los apóstoles y de la iglesia primitiva en general es que todos fueron carismáticos en su ministerio.

Tan fuerte es la apatía hacia la experiencia carismática en algunos sectores de la iglesia contemporánea que los pentecostales del comienzo del siglo XX y pioneros del movimiento se esforzaron en dirigirse al estigma de su experiencia. Muchas veces, varios pentecostales glorificaron la dimensión emocional de su experiencia, tal vez, porque muchos no pentecostales negaron que fuera legítima. De forma más productiva otros han desarrollado el aspecto teórico de la experiencia pentecostal en una consistente teología y hermenéutica pentecostal. Por ejemplo, representando el punto de vista de los pentecostales clásicos, William G. MacDonald describe la teología pentecostal como “una teología certificada por la experiencia.” Respondiendo a las críticas acerca de que el pentecostalismo ha puesto demasiado énfasis en la experiencia de su forma emocional él pregunta “¿resulta esta santa experiencia en una teología centrada en la experiencia? El contesta: casi no. Hay una mejor manera de llamarla: una teología Cristocéntrica certificada por la experiencia.”⁸⁷ En su artículo “La metodología de la teología pentecostal: ensayo de la hermenéutica,” William W. Menzies desarrolla el pentecostalismo como “una teología más amplia certificada por la experiencia.” Para Menzies, si una verdad bíblica va a ser promulgada, esta debe poder ser demostrada en la vida. Esto es precisamente lo que el avivamiento pentecostal moderno ha informado a la iglesia universal.⁸⁸

Por lo tanto, según Menzies el nivel de verificación de la experiencia Pentecostal no solamente es legítimo sino que también es un elemento necesario en una cadena de tres niveles en la hermenéutica pentecostal. Los tres niveles son: 1) el inductivo, 2) el deductivo 3) el verificado. Según MacDonald y Menzies, la experiencia es el elemento final en la teología y la hermenéutica certifica y verifica la tarea teológica.

Mientras que es válido asignar a la experiencia pentecostal una función de certificación o verificación, está es una descripción incompleta del puesto de la experiencia en la hermenéutica pentecostal, porque la experiencia también entra en la práctica de la hermenéutica al principio de la tarea, es decir, como una presuposición y no meramente

⁸⁶ John Mark Ruthven, “On the Cessation of the Charismata: The Protestant Polemic of Benjamin B. Warfield,” Ph.D. dissertation, Marquette University Graduate School, 1989.

⁸⁷

⁸⁸

como una certificación-verificación. Entonces, la observación de Pinnock con la que comenzamos este capítulo, es correcta; específicamente, los pentecostales han restaurado una lectura más clara de la Biblia (Hechos de los apóstoles) a la iglesia (y un número creciente de cristianos están llegando a conclusiones similares) mayormente porque los pentecostales llevan una válida presuposición de la experiencia a la interpretación de Hechos en vez de que solamente hagan una buena exégesis histórico-gramática de Hechos.⁸⁹ En otras palabras su experiencia carismática es una presuposición experimental, la cual les permite a los cristianos contemporáneos, entender mejor la vida carismática de la iglesia apostólica, tal como Lucas lo describe.

Presuposiciones y tarea hermenéutica

En un famoso ensayo escrito hace varias décadas, Rudolf Bultmann preguntó: “¿es posible la exégesis sin presuposiciones?”⁹⁰ La respuesta a esta pregunta para Bultmann y aún para todos los escépticos que han hecho exégesis es un fuerte no. No es posibles hacer exegesis, con la teología, hermenéutica, estudios históricos, etc., independiente y separado de la influencia de las presuposiciones. La búsqueda efímera de exegesis sin presuposiciones ha sido llamado “el principio del cerebro vacío.”⁹¹ A pesar que no se pueda hacer interpretación bíblica sin presupuestos Oscar Cullmann da una advertencia a tiempo: específicamente, “el hecho de que exista una ausencia completa de presuposiciones no es excusa para buscar objetividad, hasta el punto de considerar este esfuerzo mayormente como un punto de vista fuera de la moda y hacer un hecho necesario que llegue a ser una virtud.”⁹² REV. Trad.

Lo que es verdadero para la exégesis es igualmente verdadero para la hermenéutica. Los presupuestos mantienen un puesto íntegro en la teoría y práctica tal como se hace en la exégesis. Esta es la verdad para toda clase de presuposiciones, incluyendo las presuposiciones en la experiencia.

Validez en las presuposiciones experimentales

Como fue mencionado anteriormente, mi tesis es que la experiencia carismática en particular y la experiencia espiritual en general, da al interprete de textos bíblicos relevantes una presuposición experimental que trasciende la presuposición racional o cognitiva de la exégesis científica, y aún más, resulta en un entendimiento, empatía y sensibilidad al texto, y resalta las prioridades en el texto que otro interprete no puede tener. Admitiendo esto al

⁸⁹

⁹⁰ Stanley M. Horton in the Radiant and complete Biblical Library series, and the more recent commentary, *The Acts of the Apostles: Introduction, Translation, and Commentary*, by French L. Arrington (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, Inc., 1988) merit serious consideration.

⁹¹ R. Bultmann, “Is Exegesis without Presuppositions Possible?” ET in *Existence and Faith*, ed. And tr. S. M. Ogden (London: Hodder and Stoughton), 289ff.

⁹² Quoted from Graham N. Stanton, “Presuppositions in New Testament Criticism,” in *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*, edited by I. Howard Marshall (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1977), 66.

declarar esta tesis de forma tan débil, tal como lo he hecho, suena bajo el elitismo del cual los no pentecostales les incomoda tanto referente al pentecostalismo. No es mi propósito ser elitista, ni sería correcto interpretarlo en esta manera. A los no pentecostales esta tesis es un tanto provocativa e irritante, sin embargo, su validez no solamente se puede demostrar, sino que también es legítima por el puesto de la presuposición experimental en muchos otros aspectos de la investigación cristiana.

Aunque estén usando una terminología diferente, los eruditos que reflexionan sobre la tarea exegética y teológica, insisten invariablemente en la necesidad de tener por lo menos una presuposición experimental, específicamente la fe salvífica. Por ejemplo, con respecto a la exégesis bíblica Oscar Cullmann dice: “cuando llegamos a interpretar el testimonio de la fe, por supuesto implica que yo debo conocer por mi propia experiencia que es la fe.”⁹³ Del mismo modo, la teología protestante evangélica siempre ha insistido que la teología debe hacerse desde el punto de vista de la experiencia cristiana. Por lo tanto: “la tarea creativa de la teología es, la tarea de los redimidos, los cuales, por la gracia de Dios han vuelto al Padre por medio del Hijo y por la obra interior del Espíritu Santo, y que han sido conformados con la mente de Cristo.”⁹⁴ Nadie va a negar, que un no cristiano pueda hacer estudios de alto rango lingüístico e histórico, esto sin duda ayuda al exégeta o teólogo cristiano, pero es apropiado afirmar que únicamente los redimidos, los que tienen la misma fe de los apóstoles, pueden hacer exégesis bíblica y teológica. En otras palabras, fe salvífica es el prerequisite necesario o presupuesto experimental para entender el mensaje bíblico exegética y teológicamente.

Los eruditos y teólogos bíblicos no solamente afirman que la fe salvífica es tal como una presuposición experimental sino que también hacen afirmaciones semejantes para varias dimensiones especializadas adicionales de conocimiento. Por ejemplo, con respecto al estudio topográfico William Ramsay, arqueólogo y erudito del Nuevo Testamento escribe:

La topografía es el fundamento de la Historia. Cualquier persona que haya conocido la historia griega en libros y después haya subido a Pentelicus y haya visto la historia abrirse frente a sus propios ojos en las montañas y mares, en los cuales ha sido moldeada, siempre va a creer en el valor de la topografía para la comprensión de la historia... si queremos entender a los clásicos, especialmente los griegos, tenemos que respirar el mismo aire tal como ellos, y saturarnos a nosotros mismo con los mismo paisajes y la misma naturaleza con la cual ellos estaban rodeados. Desde este punto de vista, la topografía es un siervo necesario y humilde.⁹⁵

En esta cita Ramsay escribe específicamente acerca del entendimiento de la historia griega, su propósito es igualmente aplicable a la historia de Asia Menor en la época del Nuevo Testamento, en el cual él se especializó y aun en la historia de Palestina durante los tiempo del Antiguo y Nuevo Testamento. En otra área de estudio bíblico (la interpretación de parábolas) como otro ejemplo, tener conocimiento propio de la cultura contemporánea de los pobres del medio oriente, y otras herramientas “deben ser usados en adición a las

⁹³ Oscar Cullmann, *Salvation in History*, trans. by Sidney G. Sowers (New York: Harper & Row Publishers, 1967), p. 67

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵ Philip Edgecumbe Hughes, *Creative Minds in Contemporary Theology* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1976, 1980), p. 25.

herramientas críticas y estándares de la investigación.”⁹⁶ No hay necesidad de ofrecer otros ejemplos. Si consideramos la exégesis, la teología, la historia, las parábolas, o cualquier otro aspecto de investigación bíblica hay presuposiciones experimentales apropiadas y legítimas que dan a los que la poseen un mejor entendimiento de la Biblia en comparación con los que no los usan. **REV**

No solamente hay una gran variedad de presuposiciones experimentales apropiadas y legítimas que tienen supuestos en el estudio formal y académico de la Biblia, sino que existen las que tienen un entendimiento más popular de la Biblia. En términos generales el cristiano que ha experimentado los milagros, sin importar su tradición teológica, entenderá el registro bíblico de mejor forma comparado con los que niegan los milagros desde su cosmovisión y entienden el registro bíblico en términos racionales y lo restringen al pasado y rechazan los milagros en el presente. Específicamente, el cristiano que ha sido sanado entenderá el registro de las sanidades en el ministerio de Jesús y los apóstoles mejor que la persona que nunca lo ha experimentado.⁹⁷ En otras palabras, la persona que ha experimentado el poder del Espíritu de Dios, el mismo que operaba en Jesús, entiende que la narración no es una sugerencia psicósomática. En forma similar, el que testifica acerca de la posesión demoníaca sabe que el Nuevo Testamento describe una condición espiritual en vez de epilepsia o alguna forma de enfermedad mental. También, el que ha visto la multiplicación de comida entiende que el relato donde Jesús alimentó a los cinco mil significa mucho más que los que siguieron el ejemplo del niño, cada cuál compartiendo su alimento con el vecino para que todos fueran alimentados. Lo que es aplicable en estos ejemplos también es aplicable a la experiencia pentecostal. El cristiano que ha sido lleno con el Espíritu en este siglo y que ha ministrado en el poder del Espíritu va a entender la historia y la teología lucana y carismática al nivel popular y académico en contraste con los que no lo han experimentado.

Para resumir, es evidentemente que los pentecostales no son únicamente los que traen sus presuposiciones para la interpretación de la Biblia. Cada cristiano lleva la experiencia de la fe salvífica cuando lee la Biblia. También algunos han tenido un conocimiento experimental especial como topografía, cultura, o un sin número de experiencias relevantes. Finalmente, algunos cristianos llevan la experiencia de milagros a su estudio de la Biblia. Todo esto (y mucho más) legitima la práctica pentecostal de tener la experiencia carismática como entendimiento –presuposición al proceso de interpretar Lucas-Hechos. Por lo tanto, si no existe evidencia conclusiva acerca de las presuposiciones experimentales carismáticas pentecostales que guían al mal entendimiento de Lucas y Hechos, el papel comparable de las presuposiciones experimentales mantenidas por otros cristianos a sus interpretaciones deben también ser reconocidas a los pentecostales. **Imp.**

Por su puesto, las presuposiciones experimentales carismáticas de los pentecostales por si mismas, no garantizan un mejor entendimiento de Lucas-Hechos que cualquier otra

⁹⁶ Quoted from W. Ward Gasque, *Sir William M. Ramsay: Archaeologist and New Testament Scholar*, Baker Studies in Biblical Archaeology (Grand Rapids: Baker Book House, 1966), pp. 18-19.

⁹⁷ Kenneth E. Bailey, *Poet and Peasant and Through Peasant Eyes: A Literary – Cultural Approach to the Parables of Luke* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1976, 1980), p. 43.

aplicación de principios tradicionales protestantes de interpretación. Es decir, tal como los principios protestantes tradicionales de interpretación pueden llevarlos a racionalizar un texto y abstraerlo de la dinámica espiritual moderna, también, la dinámica de la experiencia es susceptible a subjetivizar el texto de tal forma que pierda su particularidad histórica y objetiva. Por lo tanto, ya que ni la hermenéutica bíblica tradicional protestante ni las presuposiciones experimentales pentecostales en si mismas e independientes del otro pueden guiar a un mejor entendimiento de Lucas-Hechos, entonces, es necesario que cada interprete una –como en un matrimonio de compañeros iguales y complementarios– las presuposiciones cognitivas del protestantismo y las presuposiciones experimentales del pentecostalismo.

Presuposiciones cognitivas experimentales

La Biblia es el registro escrito de la revelación de Dios en el pasado, sin embargo, el interprete la experimenta no solo como un documento histórico sino como un *logos* contemporáneo de Dios a nosotros. El entendimiento de esta palabra histórico-contemporánea, involucra tanto las presuposiciones cognitivas y las experimentales; es decir, en el entendimiento o interpretación de la Biblia participa tanto el corazón como la mente. Por otra parte, la dimensión cognitiva es necesaria para que el interprete pueda entender idiomas que no son los suyos, culturas que son radicalmente diferentes a la suya, y la historia de otro pueblo es que no es el suyo. Ya que la experiencia nunca puede ser la base de la teología, esta si puede ser la historia contemporizada. Entonces, el entendimiento de la Biblia en términos generales, particularmente Lucas-Hechos, involucra un círculo hermenéutico, en este ciclo de la experiencia divina en el pueblo de Dios, lleva el presente al pueblo de Dios por medio de la experiencia presente actual, y la experiencia divina presente informa acerca del pasado. De esta manera, la divina palabra como documento histórico coloca una Palabra Viva– una palabra Mayúscula, la cual es, como Dios mismo que fue, es , y será. Por lo tanto, el registro del pasado histórico, la experiencia y el encuentro actual con este registro contemporiza la historia.

No importa si el interprete es luterano, calvinista, metodista o pentecostal, el/ella sigue unas normas similares de principios hermenéuticos. Estos incluyen, los que son generalmente nombrados como principios generales hermenéuticos, tales como, la prioridad de los idiomas, el reconocimiento de la revelación, la revelación progresiva, etc. Estos también incluyen principios específicos los cuales se aplican a los varios géneros que se encuentran en la literatura bíblica, a saber: narrativo, histórico, de poesía, de la ley, epistolar, apocalíptico, etc. Sin embargo, debido a que el eje de este capítulo es una análisis acerca del lugar opuesto de presuposiciones experimentales del entendimiento pentecostal de la Biblia y más allá, ya que los evangélicos mantienen en forma general estos principios en común, no es mi propósito en llamar la atención al lector a reconocer las presuposiciones cognitivas como el contexto necesario para complementar las presuposiciones experimentales.

Presuposiciones experimentales

Ya que hemos experimentado como no es el caso de que los pentecostales tienen presuposiciones experimentales y que los no pentecostales no las tienen. Ni es el caso de que los no pentecostales tienen presuposiciones cognitivas y que los pentecostales no las tienen. Así que, es el caso, que todos los interpretes, tanto pentecostales como no pentecostales, los dos grupos tienen presuposiciones experimentales y cognitivas en su procesos interpretativo. ya que ambos grupos, pentecostales y no pentecostales están de acuerdo en las presuposiciones cognitivas fundamentales, el punto más importante para el interprete será el rango de las presuposiciones experimentales que él/ella trae a la tarea de interpretar la Biblia. Aunque existe una creciente número de excepciones, los evangélicos no pentecostales muchas veces tienen presuposiciones negativas y hostiles hacia la experiencia de interpretar el registro bíblico de la actividad carismática del Espíritu Santo, tales como son discutidas en Lucas-Hechos y 1 Corintios 12-14. En contraste, los pentecostales tienen presuposiciones positivas y favorables hacia las presuposiciones experimentales en la interpretación de estos y otros textos importantes.

Presuposiciones negativas experimentales

Aunque el crecimiento rápido y extenso del pentecostalismo a causado en muchos no pentecostales una actitud más neutra o cordial hacia el pentecostalismo que es consistente con su propia tradición teológica y eclesiástica, muchos evangélicos no pentecostales, en su gran mayoría de la tradición reformada, continúan pre-enjuiciando sus interpretaciones de textos relevantes al pentecostalismo con presuposiciones experimentales las cuáles son negativos y hostiles. Estos siempre se clasifican en dos grupos mutuamente exclusivos: 1) los que adoptan una posición minimalista con respecto a la experiencia contemporánea carismática y bíblica, 2) los que totalmente la rechazan.

La posición minimalista

Con una antipatía no tan rígida hacia la experiencia carismática, muchos interpretes adoptan una posición minimalista respecto a la experiencia carismática. Esto se encuentra en una variedad de expresiones. Por ejemplo, los interpretes llaman a esta experiencia como algo anormal⁹⁸ y sugieren que los cristianos pueden estar felices con un crecimiento normal en su

⁹⁸ Los testimonios de sanidades son demasiado comunes para que sean documentados. Para ver un documento de la actividad demoníaca "I See the King of Hell," by Harrison Forman in David V. Plymire, *High Adventure in Tibet* (Springfield, MO: Gospel Publishing House, 1959), 2-9. Para ver un ejemplo de multiplicación de comida, específicamente vitaminas cf.

Y aun, cada vez que volteaba la botella, una gota apareció al lado de la tapa. No puede ser. La levante a la luz intentando ver cuanto quedaba, pero el vidrio de color café oscuro era demasiado grueso para que pudiera verlo.

"Había una mujer en la Biblia, dijo Betsie," la cual tenía una vasija de aceite, ella abrió la Biblia en 1 de Reyes, en la historia de la viuda de Sarepta que había dado posada en su casa a Elías. "La harina en la vasija no se desgastó, ni el aceite, según la Palabra de Jehová que había sido dada por Elías". Buenas – maravillosas cosas pasaron por toda la Biblia. Es un asunto de creer que estas cosas ocurrieron, otro asunto diferente es pensar que pueda ocurrirnos a nosotros. Y así pasó ese día, y el próximo, y el próximo, hasta que un pequeño grupo asustado de espectadores miraron las pocas gotas supliendo diariamente la necesidad diaria.

madurez cristiana. Siguiendo esta idea, las experiencias carismáticas como el “hablar en lenguas”, sugiere, “...siempre está asociado con la falta espiritual y no con madurez espiritual y estabilidad.”⁹⁹ Otros, aceptando la teología carismática lucana como legítima, sugieren que tiene una importancia secundaria y no primaria.¹⁰⁰ Otros enfatizan la escasez de más citas donde Lucas reporta la actividad carismática del Espíritu. Por lo tanto, “los pocos casos históricos en Hechos, en comparación con el resto de las escrituras, proveen un fundamento débil sobre el cual se pueda levantar una doctrina de la vida cristiana.”¹⁰¹

En la misma manera que los críticos argumentan que los pentecostales exegetizan su experiencia, estos críticos cortan en ambas direcciones. De este modo, estos críticos, enseñados a minimizar la experiencia carismática, bíblica y contemporánea, también corta en ambas direcciones. Primero, ya que es el testimonio consistente del Nuevo Testamento, de que Jesús, sus discípulos y sus conversos, gentiles y judíos, fueron carismáticos en su experiencia, esto debería ser el cristianismo normal y anormal. Primero, con base en el modelo presentado en el Nuevo Testamento (y no hay otro mejor modelo) es el cristianismo contemporáneo no pentecostal–no carismático que es el anormal y no el pentecostalismo. Segundo, si “hablar en lenguas” esta siempre asociado con la falta de madurez espiritual y no con profundidad, entonces cientos de millones de pentecostales estarían contentos al identificarse con el apóstol Pablo (quién habló en lenguas con frecuencia) en su propia falta de madurez espiritual. Tercero, cuando se le permite ser interpretado por si mismo, Lucas describe la actividad del Espíritu en relación a la actividad carismática, o solo servicio, en vez de términos de salvación o santificación. Por lo tanto, esta actividad carismática debe ser interpretada como la teología primaria de Lucas en vez de la secundaria. Cuarto, la apelación de estadísticas totalmente niega la estrategia narrativa de Lucas por el cuál él escoge episodios programáticos en su historia narrativa. Antes bien, objetar las apelaciones pentecostales de estos pocos relatos en Hechos es un auto rechazo, ya que, si la teología fuera un asunto de estadísticas, entonces la doctrina del nacimiento virginal, lo cual es explícitamente registrado únicamente por Mateo y Lucas (junto con otras pocas referencias), debería estar en un lugar aislado en la cristología del Nuevo Testamento. Si una verdad significativa teológica no se puede establecer en base a cinco referencias, entonces, se debería quitar totalmente otras consideraciones o doctrinas tales como el bautismo de infantes y la predestinación. Con base solo en las estadísticas, la doctrina de justificación por fe, la cual es enseñada únicamente en Romanos y Gálatas, debe ser desplazada por otros temas tales como la unión con Cristo, siendo este el eje de la teología paulina, luterana y reformada. Claramente, la importancia teológica de las doctrinas validas tales como el nacimiento virginal, el bautismo de infantes, la justificación por la fe, la teología pentecostal no se puede reducir, tal como se hizo por los oponente de la teología pentecostal, a la frecuencia estadísticas en la Biblia sobre la cual estas doctrinas están fundamentadas. Con la misma claridad cada una de esas posiciones

⁹⁹ John R. W. Stott, *The Baptism and Fullness of the Holy Spirit* (Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1964), 23.

¹⁰⁰ Leon Morris, *Spirit of the Living God*, 66.

¹⁰¹ James D.G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit: A Re-examination of the New Testament Teaching of the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today*, Studies in Biblical Theology, Second Series, 15 (London. SCM Press Ltd., 1970), 54; Stott, *Baptism and Fullness*, 71.

minimalistas, las cuales se adoptan en contra de la teología pentecostal quedan desacreditadas. El hecho de que estas críticas se bifurquen en ambas direcciones, y que se utilizan para minimizar el pentecostalismo, muestra que son nada más que un caso especial en vez de una crítica legítima.

La posición de rechazo abierto

Dentro de los evangélicos no pentecostales muchos intérpretes bíblicos bien capacitados rechazan la teología pentecostal. Para un pentecostal su posición lleva un resuelto disgusto hacia la experiencia carismática y bíblica. El desprecio de la experiencia carismática es usualmente justificada sobre la base de una interpretación dispensacionalista,¹⁰² en la cual la casi desaparición de la experiencia carismática en la historia de la iglesia se aplica a la naturaleza de la revelación bíblica. En otras palabras, cuando el canon fue completado la palabra escrita supuestamente desplazó la necesidad de la experiencia carismática característica de los apóstoles quienes tuvieron la palabra viva. Entonces, el reclamo pentecostal de haber recibido un empoderamiento carismático y por medio de tal experiencia, tener un entendimiento más claro del registro bíblico acerca de la experiencia carismática de los cristianos que vivieron en los tiempos del Nuevo Testamento, debe ser rechazada totalmente.

Para ilustrar esta posición “rechacionista” o de rechazo citaremos nuevamente a Leon Morris como un representante típico, un erudito bastante capaz y respetado. Por ejemplo, escribiendo acerca de 1 Corintios 12:8 Morris observa con respecto a los apóstoles y profetas “no debemos creer que sus funciones más importantes están escondidas de nosotros, pero no es así con todos los dones.”¹⁰³ De estos dones, como servicio y administración, él observa “no sabemos nada acerca de estos dones o de sus dueños. Han desaparecido sin dejar ninguna señal visible.”¹⁰⁴ Con respecto al don de lenguas él escribe “estamos prácticamente en la oscuridad con respecto a este don.”¹⁰⁵ Respondiendo a la gente de hoy, es decir, a los pentecostales, quienes sostienen que los carismas son una necesidad para los cristianos fieles al Nuevo Testamento él observa:

“... históricamente todos los dones desaparecieron bastante temprano en la historia de la iglesia... y tal como lo que ya hemos dicho, algunos de los dones desaparecieron casi completamente al punto que hoy día no sabemos que fueron. Aun el don de “lenguas” está en esta categoría... no podemos creer que el Espíritu de Dios ha dejado esta condición ha desarrollarse y continuaría si fuese tan importante.”¹⁰⁶

¹⁰² Frank Farell, “Outburst of Tongues: The New Penetration,” *Christianity Today* (September 13, 1963), 5.

¹⁰³ A. M. Stibbs and J. I. Packer, *The Spirit Within You: The Church's Neglected Possession*, Christian Foundations (London: Hodder and Stoughton, 1967), p. 33; Leon Morris, *Spirit of the Living God*, 63ff.

¹⁰⁴ Leon Morris, *Spirit of the Living God*, 66.

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Ibid., 64

Además, continua afirmando: "...debemos creer que los carismas como don de Dios sirvieron para el tiempo de la iglesia primitiva."¹⁰⁷ Aun más, las necesidades de la iglesia contemporánea "...no necesariamente requieren el carisma del Nuevo Testamento,"¹⁰⁸ y además, como una alternativa para estos "dones espectaculares", "...el Espíritu trabaja en designar el ministerio regular de la iglesia."¹⁰⁹

Claramente, Morris restringe los carismas a los tiempos del Nuevo Testamento, él admite que agnosticismo hacia los dones, negando que la experiencia de los pentecostales y carismáticos contemporáneos es lo que los cristianos de los tiempos apostólicos experimentaron, y sugiere que los carismas ni son anhelados ni necesarios en la iglesia contemporánea. El costo espiritual y teológico es muy alto. Es aún sin fundamento exegetico. Además, se muestra sin valor por el hecho que en este siglo varios cientos de millones de pentecostales y carismáticos han experimentado "lenguas" y el rango total de los carismas (carismata) del Nuevo Testamento. Lo más dañino, es que exegetiza su propia experiencia negativa. Por siglos, el cristianismo reformado a puesto al cristianismo protestante bajo la tiranía de sus propias presuposiciones experimentales negativas. Desafortunadamente, para Morris y todos los que creen tal como él, los dones del Espíritu son tan importantes que el Espíritu de Dios no ha permitido continuar la condición deseada por Morris. En parte, y en este contexto, el avivamiento pentecostal es la respuesta del Espíritu a las presuposiciones experimentales negativas de la teología reformada. Entonces, en términos de la experiencia carismática, la teología reformada es una teología de negación, mientras que la teología pentecostal es una teología de afirmación.

Presuposiciones experimentales positivas

En términos de experiencia carismática, ya que muchos no pentecostales creen en esa teología de negación; los pentecostales creen en la teología de la afirmación. Esto es debido a que los pentecostales llevan presuposiciones experimentales positivas, afirmativas y favorables en su entendimiento de los textos bíblicos apropiados. Para un mejor entendimiento, el pentecostal a sido lleno con el Espíritu y ha hablado en otras lenguas cuando el Espíritu le dio la capacidad, cuando fue guiado por el Espíritu, cuando ha ministrado en el poder del Espíritu, y ejecutado uno o más de los carismas (carismata) en su ministerio, en la iglesia y al mundo. Cuando el pentecostal mira en forma retrospectiva en el texto su propia experiencia carismática, entiende con Lucas que tales experiencias son normativas para el cristianismo, siendo este el énfasis primario de Lucas (en vez de ser el segundo), y que los registros de Lucas acerca de la actividad carismática no son aislados o incidentales, sino que, son

¹⁰⁷ Ibid., 65-66

¹⁰⁸ Ibid., 63

¹⁰⁹ Ibid., 64

programáticos y paradigmáticos, los cuales son para Lucas una realidad escatológica, es decir, desde la época primitiva hasta que sea consumada por la venida de Cristo.

Para resumir, en la interpretación de las Escrituras –tanto en la hermenéutica como en la exégesis y en la aplicación– las presuposiciones cognitivas y experimentales co-existen como un matrimonio de compañeros iguales y complementarios. En contraste a la práctica que es demasiado común en la hermenéutica protestante, lo que Dios ha juntado en la naturaleza del hombre no debe ser destruido por los estudios bíblicos.

La hermenéutica pentecostal: una propuesta modesta

Hasta ahora yo he hablado de la validez de las presuposiciones experimentales en la hermenéutica bíblica. Para que el sujeto sea completo, entonces, yo necesito llevar este análisis a una síntesis. Aunque no presumo hablar por el movimiento pentecostal, lo siguiente es un propuesta que yo como pentecostal, creo que serían los elementos esenciales de una hermenéutica pentecostal. En mi forma de ver, una hermenéutica pentecostal tendrá una variedad de elementos experimentales y cognitivos. Por un lado, será experimental en los niveles de presuposición y verificación. Del otro lado, será racional respetando el género literario del pasaje bíblico e incorporando los principios sanos de la exégesis histórico-gramatical. La hermenéutica pentecostal no solamente será experimental y racional sino que también será pneumática, reconociendo el Espíritu como el iluminador e inspirador de las escrituras. Ya que la hermenéutica definitiva pentecostal necesariamente queda en el futuro, el programa hermenéutico que continúa lleva a la hermenéutica pentecostal a un paso más cerca de la meta.

Las hermenéuticas pentecostales y las presuposiciones experimentales

Como ya hemos visto, cuando hablamos de la experiencia carismática, el pentecostalismo es una teología de afirmación en vez de negación. Por lo tanto una hermenéutica pentecostal tendrá presuposiciones experimentales. A un nivel mínimo estarán estos dos: la fe salvífica y la experiencia carismática. En otras palabras, tal como el pentecostal entiende el registro completo de la fe, es decir la Biblia, de su experiencia de fe, así él/ella entiende un registro más limitado, es decir, Lucas-Hechos de su experiencia carismática del Espíritu. Por lo tanto, de forma positiva, el/la pentecostal está mirando a la Biblia desde su experiencia, la cuál es salvífica y carismática.

El incluir la experiencia carismática como un elemento en la hermenéutica pentecostal no es abrir la caja de pandora del subjetivismo y emocionalismo. Por una parte, la realidad objetiva de la Biblia queda inviolable. Por otro lado, aunque en un sentido no pueden separarse, la experiencia y la emoción no son sinónimos. Aunque pueda o no pueda ser expresada en términos emocionales, la experiencia carismática es una realidad espiritual y no una emoción. El hecho de que algunos pentecostales han buscado a veces la experiencia de las emociones, y ya que algunos no pentecostales han rechazado la experiencia por causa

del emocionalismo, no debería ser permitido que se perjudicará esta experiencia espiritual. Además, al defender las presuposiciones experimentales carismáticas como legítimas, no estoy diciendo que garanticen una interpretación sana. En otras palabras, por la virtud de esa experiencia carismática el pentecostal no es un intérprete infalible. Esto es debido a que las presuposiciones experimentales no quedan aparte; no son independientes de las presuposiciones cognitivas o de los principios histórico-gramaticales. Las presuposiciones experimentales son un elemento hermenéutico importante y complementario. Pero no garantizan una interpretación sana sino que dan un importante pre-entendimiento del texto. Este pre-entendimiento guarda al interprete de las tendencias comunes de los occidentales a reducir la realidad espiritual de la Biblia a una presuposiciones racional. Aún es más común, que el interprete reconozca el énfasis carismático en el texto que le faltaría al no pentecostal-carismático. Finalmente, en los casos apropiados, en realidad se puede tener un mejor entendimiento del texto. Por ejemplo, alguien que fue lleno con el Espíritu y habló en lenguas entiende el hablar en lenguas mejor que el interprete que nunca ha hablado.

Las hermenéuticas pentecostales y pneumáticas

Al terminar la tarea de inspirar las Escrituras en la época apostólica, el Espíritu Santo no solamente dejó su palabra al cuidado de la iglesia, quedando como un *Deus absconditus*. Aunque la iglesia es el guardián de la Palabra, la Palabra queda como la Palabra de Dios, no solamente en el sentido que tiene su origen en Dios (*theopneustos*, 2 Timoteo 3.16), pero también en el sentido de que es espiritual (*pneumatikos*, Romanos 7.14.) ya que la tarea de interpretación es espiritual el trabajo hermenéutico debe trascender al humano; debe trascender el límite de la naturaleza humana y sus capacidades como criatura intelectual y de conocimiento. Como escribe Pablo: “Pero el hombre natural no percibe las cosas que son del Espíritu de Dios, porque para él son locura, y no las puede entender, porque se han de discernir espiritualmente” (*pneumatikos anakrinetai* 1 Corintios 2.14).

Ya que la Escritura es espiritual y que debe ser evaluada espiritualmente, esta no debe ser entendida sin la ayuda contemporánea del Espíritu. Este siempre presente y emanente Espíritu traspasa el abismo temporal entre la “inspiración” (en el pasado) y la interpretación (en el presente). En su primer epístola a los Corintios, Pablo escribió acerca de la revelación por medio del Espíritu (1 Corintios 2.10), y yo estoy hablando de la interpretación por medio del Espíritu, el intérprete que es espiritual-*pneumatikos*, por causa del Espíritu puede decir como Pablo, “mas nosotros tenemos la mente de Cristo.” Por lo tanto, tal como no hay revelación que no sea guiada por el Espíritu tampoco hay interpretación digna de ese nombre si no lleva el sello del Espíritu viviente sobre él. En otras palabras, tal como la Escritura, en términos de su interpretación auto-autenticada, es decir, la forma en que se recomienda así misma como la Palabra de Dios, de igual manera la interpretación bíblica a pesar de las limitaciones del interprete auto-autenticada. Es decir, debe recomendarse como saludable, no sencillamente porque los interpretes puedan hacer una mitología similar sino porque es evaluada espiritualmente.

Las hermenéuticas pentecostales y de género literario

Después de varios siglos de observar el estudio de los géneros literarios en la Biblia, los eruditos son sensibles al observar hermenéutica y exegéticamente, en forma integral, los géneros literarios que se encuentran en la Biblia. Para que sea digna de su nombre, una hermenéutica sana pentecostal será sensible al estudio de los géneros literarios. En particular y en común con el estudio general de la hermenéutica, una hermenéutica pentecostal demanda que 1 de Corintios se interpretada como epístola y Lucas-Hechos como una narración histórica. Esto implica que Lucas-Hechos debe ser interpretado como una narración histórica según los cánones de la historiografía bíblica judeo-helenística y romana, y no según los cánones de la historiografía contemporánea. Un sin número de consideraciones positivas siguen a esta conclusión. En primer lugar, Lucas-Hechos debe ser interpretado como una unidad literaria. El prefacio de Lucas (Lucas 1.1-4; Hechos 1.1-5) no le deja al interprete ninguna otra opción. En segundo lugar, el interprete debe reconocer que los diferentes episodios de la narración tienen diferentes funciones. En Lucas-Hechos, cada episodio puede tener una función, como por ejemplo: tipológica, programática o paradigmática. El interprete, por ejemplo, no puede utilizar una narración que fue diseñada para un ejemplo normativo para justificar la experiencia cristiana contemporánea, pero sí hará de un narración paradigmática para justificar la experiencia cristiana. En tercer lugar, los interpretes deben conceder que las narraciones históricas tienen un propósito didáctico. Lo que generalmente fue verdadero para los judíos, griegos y romanos en su historiografía también es usado por Lucas en su historia de dos volúmenes del origen y extensión del evangelio (Lucas 1.1-4). En otras palabras, en la historia que él escribió, Lucas tenía como propósito enseñar a su patrocinador Teófilo (y por extensión a cada lector de Lucas-Hechos), igualmente como Pablo, por la cartas que él escribió, tenía el propósito de enseñar a sus lectores. Un número de consideraciones negativas continúa. 1) Hechos no debe ser interpretado independientemente de Lucas, como si Lucas fuera un género literario de Hechos, o como si Hechos fuera escrito desde una perspectiva teológica diferente, 2) la narración no es solamente episódica, ni descriptiva en propósito. No hay nada nuevo en insistir que Lucas-Hechos debe ser interpretado como una narración histórica. Ambos, pentecostales y no pentecostales. No es nuevo que Lucas quería instruir y enseñar a la iglesia en el cristianismo normativo, lo cual es en parte evangelístico y carismático. Los pentecostales siempre han estado más seguros de esto que los no pentecostales.

La hermenéutica pentecostal y la hermenéutica racional

Si la experiencia carismática y la iluminación del Espíritu constituyen los elementos experimentales y pneumáticos de una hermenéutica pentecostal, entonces, respetar los géneros literarios y la hermenéutica bíblica constituye el elemento racional de la hermenéutica pentecostal. Al afirmar el lugar de las presuposiciones carismáticas experimentales dentro de una hermenéutica pentecostal, no estoy cambiando el fundamento de la exégesis y teología de la revelación divina por la experiencia. Aún por afirmar el lugar pneumático, no estoy diciendo que el Espíritu da al interprete una revelación diferente al estudio y la investigación. Además, al afirmar la importancia de los géneros literarios en la

hermenéutica no estoy dando más importancia a la forma que al contenido. Al considerar la experiencia carismática, la iluminación del Espíritu y la sensibilidad a los géneros literarios, se tiene que tener en cuenta que cada uno de estos elementos tiene una importancia indispensable en la hermenéutica; sino que individual y colectivamente, ese lugar no puede ser más que complementario al lugar de la exégesis gramático-histórica y los principios hermenéuticos sobre la cual esta fundada.

Ya que el ser humano es una nueva criatura hecha a imagen de Dios, el entender la Biblia es siempre un asunto de la mente y del cerebro humano. Este es capaz de razonar, que es lo que lo distingue de las otras criaturas y es en la Palabra que la mente humana encuentra la mente divina. Entonces la interpretación debe ser necesariamente un asunto racional de percepción experimental y espiritual. A veces, los no pentecostales dan más importancia al razonar para la comprensión de la Biblia y menosprecian la experiencia. Los pentecostales no deben caer en el error opuesto, es decir, menospreciar lo racional a favor de la experiencia. En teoría, el pentecostal está tan comprometido al elemento racional de la hermenéutica como cualquier otro evangélico. De la misma forma, el pentecostal necesita estar comprometido en la práctica tal como en la teoría. En otras palabras, ya que su mente es de igual importancia que su experiencia, el pentecostal debe estar comprometido a los estudios bíblicos serios. También debe haber un compromiso al estudio disciplinado y diligente para afilar sus habilidades analíticas y sintéticas en la disciplina de hacer exégesis y teología. Por lo tanto, el elemento racional de la hermenéutica pentecostal está demandado por la naturaleza del hombre, siendo este el complemento necesario a los elementos experimentales y pneumáticos en la hermenéutica, protegiéndose contra los excesos del entusiasmo religioso.

La hermenéutica pentecostal y la verificación de la experiencia

El cristianismo no es simplemente una religión histórica tal como la religión de Israel sino que es una realidad actual y experimental. Esto, resulta como una verdad potencial para la experiencia carismática como lo es para la verdad salvífica. Tal como hemos mostrado en la hermenéutica pentecostal, la experiencia carismática da al interprete un pre-entendimiento de los textos bíblicos relevantes tales como Lucas-Hechos. De igual importancia, la experiencia carismática completa la tarea hermenéutica. En otras palabras, tal como la práctica de la hermenéutica resulta en una saludable teología y exégesis, ninguna exégesis y teología saludables estarán integradas a la experiencia contemporánea; es decir, la doctrina, incluyendo la teología pentecostal llega a ser un asunto de la experiencia cristiana. De este modo, la hermenéutica pentecostal tiene una función de verificación al mismo tiempo que tiene funciones inductivas y deductivas, logrando que la teología pentecostal sea una teología comprobada en la experiencia. En conclusión, una hermenéutica pentecostal tiene cinco componentes: 1) presuposiciones carismáticas experimentales, 2) aspecto pneumático, 3) género literario, 4) exégesis, 5) verificación experimental. Los cinco componentes incluyen las dimensiones experimentales pneumáticas y racionales.

Así, la hermenéutica Pentecostal es una hermenéutica holística, diferente de la hermenéutica protestante en dos puntos importantes; específicamente en las presuposiciones carismáticas experimentales y la verificación experimental.

Cuatro:

“Llenos con el Espíritu Santo”: terminología en Lucas-Hechos

Desde una perspectiva, la historia de la relación entre Dios y el ser humano es un relato que incluye los pasos sucesivos de trascendencia a inmanencia. La metáfora del tabernáculo-templo demuestra este progreso: en el Antiguo Testamento la gloria trascendente de Dios el Señor moraba en el tabernáculo; en el Nuevo Testamento, el Hijo “tabernaculó” o hizo tabernáculo entre los seres humanos como un hombre, y finalmente, el Espíritu habita el “templo”-cuerpo de los creyentes. Juan, Pablo y Lucas son los teólogos más importantes del Espíritu “inmanente” en el Nuevo Testamento. Para Juan el Espíritu es el agente del nuevo nacimiento y el *alter ego* a Jesús. Para Pablo el Espíritu es el generador del lavamiento, santificación y justificación, y quién es, la fuente del *carismata* por la cual el pueblo de Dios ministra al mundo y entre sí. Sin embargo, en contraste con Juan y Pablo, Lucas tiene una perspectiva más restringida, aunque completaría, del Espíritu Santo. En los libros de Lucas el Espíritu no funciona ni en relación a la salvación y la santificación, sino que el funciona en relación al servicio.

Entre los múltiples términos de los cuáles Lucas usa para describir la actividad carismática o dinámica del Espíritu, el término “lleno con el Espíritu Santo” está en primer lugar. Sin embargo, su significado está en discusión. La tradición de la reforma interpreta su significado primeramente como poder moral y solo secundariamente como poder carismático. La tradición wesleyana lo interpreta dándole un significado de santificación. Y por último, los pentecostales ven el término de Lucas “llenos del Espíritu Santo” como el poder carismático. Esta confusión entre las tradiciones protestantes demanda una nueva evaluación del contenido lucano.

Vocabulario selecto del contenido

En el Nuevo Testamento los verbos enlazados *pleroo* y *pimplemi* se aproximan a la frase “llenos del Espíritu Santo.” Ambos *pleroo* y *pimplemi* significan “llenar, cumplir.”¹¹⁰ El

¹¹⁰ Para una completa información del léxico teológico ver a Henry George Liddell y Robert Scott, *A Greek Lexicon* (9th ed. With a Supplement; London: Oxford University Press, 1968), pp. 1405, 1419-20; W. F. Arndt and F. W. Gingrich, *A*

término “lentos del Espíritu Santo” traduce *pleroo* dos veces (Hechos 13:52; Efesios 5:18). No obstante, “lentos del Espíritu Santo” traduce *pimplemi* en ocho ocasiones (Lucas 1:15, 41, 67, y ss.). El siguiente vocabulario selecto coloca estos verbos en su contexto bíblico.

Pleroo ocurre ochenta y seis (86) veces en el Nuevo Testamento. Lucas lo usa veinticinco veces (25), casi igual que Pablo quien lo usa veintitrés veces (23). Cada uno usa este verbo una vez en referencia al Espíritu Santo. En Hechos de los apóstoles, Lucas informa que los discípulos en Iconio “*estaban llenos de gozo y del Espíritu Santo.*” Lucas también usa el pronombre entrelazado *pleres* para describir a Jesús, a los siete diáconos, a Esteban, y a Bernabé “lentos del Espíritu Santo.” Por otra parte, Pablo en su epístola a los Efesios, da el mandato de “*sed llenos del Espíritu*” (Efesios 5: 18).

Pemplemi aparece por primera vez en la traducción griega de la Biblia en hebreo, la Septuaginta (LXX). El verbo compuesto *empimplemi* es más común que la forma sencilla y de esta manera resulta en la frase septuagintal “X fue lleno con el Espíritu” (*eneplesa pneumatos* más las variantes). Este término ocurre cinco veces: Dios llena a los artesanos, no solamente a los que hicieron las vestiduras sacerdotales de Aarón, sino también los que trabajaron en el tabernáculo con “espíritu de sabiduría” o con “el Espíritu de Dios, en sabiduría y en inteligencia” (Éxodo 28: 3; 31: 3; 35: 31). Para estos artesanos, el espíritu de sabiduría es el espíritu que imparte sabiduría: una sabiduría que resulta en habilidad manual y artesanal. De forma semejante, como sucesor de Moisés, Josué fue “lleno del espíritu de sabiduría” (Deuteronomio 34: 9). Finalmente, el enigmático “Saldrá una vara del tronco de Isaí, y un vástago... sobre quien descanso los siete Espíritus de Jehová “ con el espíritu... de temor de Jehová.” (Isaías 11: 1-3). De estas apariciones, los primeros cuatro estaban en aoristo pasivo, seguido por el genitivo de contenido, mientras que los anteriores, como se ve en un anuncio, en tiempo futuro.

Pimplemi ocurre veintitres veces (23) en el Nuevo Testamento. En constaste con la extensa distribución del *pleroo* a lo largo del Nuevo Testamento, con la excepción del libro de Mateo 22: 10; 27: 48, *pimplemi* es exclusivo de la literatura lucana. Lucas usa este término para significar “cumplimiento”. Esto, no solamente para el “cumplimiento” de las Escrituras (Lucas 21: 22), sino también referente a las varias épocas de la historia, referente a las tareas sacerdotales, tales como, circuncisión, purificación y embarazo, “están cumplidos” (Lucas 1: 23; 2: 21-22; 1: 57; 2: 6). Lucas también usa *plemplemi* para indicar “llenar” de forma metafórica y literal. De otra forma, puede describir la gran pesca que “llenaron ambas barcas” (Lucas 5: 7). También describe la reacción de ira y temor hacia Jesús (Lucas 4.28; 5.26), y el asombro y espanto, o los celos y confusión al evangelio (Hechos 3: 10; 5: 17; 13: 45; 19: 29). Al lado de la única aparición con respecto al término “lentos con el Espíritu Santo”, es el uso de *pimplemi*, que es el sujeto de este estudio.

Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature (2nd ed; Chicago: The University of Chicago Press, 1979), pp. 658, 670-71; Gerhard Dewilling, “*pimplemi; empimplemi; pleroo*” in *Theological Dictionary of The New Testament*, VI, ed. By Gerhard Freidrich, trans. By Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1968), pp. 128-34, 286-98; R. Schippers, “*pleroo*” in *New Dictionary of The New Testament Theology*, I, edited by Colin Brown (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1975), 733-41.

El uso lucano de *pimplemi* lleva un sin número de características específicas. Con la excepción de la descripción de la “llenura de las barcas de los discípulos con pescados”, en cualquier otra aparición *pimplemi* esta en voz pasiva. Además, con la excepción del anuncio de Juan “será lleno del Espíritu Santo” (Lucas 1: 15), *pimplemi* siempre ocurre en el tiempo aoristo. Con la misma constancia *pimplemi* siempre describe en el genitivo lo que llena a un objeto o persona¹¹¹. Entonces, la frase, “X fue lleno con el Espíritu Santo” (*eplesthe pneumatos hagiou* más las variantes) no tiene peculiaridades semánticas, pero es consistente con la forma en la cual Lucas usa *pimplemi*.

Lucas tiene una pneumatología comprensiva y abundante. La terminología con la cual él describe la presencia y el actuar del Espíritu Santo es igualmente variada y abundante. Las siguientes frases verbales, organizadas en orden de frecuencia de menor a mayor ilustra la riqueza de expresión.

1x llevar (<i>ago</i>)	Lucas 4.1
1x investir (<i>enduo</i>)	Lucas 24.49 (poder = Espíritu Santo)
2x caer (<i>epi/pipto</i>)	Hechos 10.44; 11.15
3x bautizar (<i>bautizo</i>)	Lucas 3.16; Hechos 1.8; 11.16
4x venir (<i>ep/erchomai</i>)	Lucas 1.35; 2.27; Hechos 1.8; 19.6
5x dar (<i>didomi</i>)	Lucas 11.13; Hechos 2.4; 8.18; 11.17 (don = Espíritu Santo)
5x recibir (<i>lambano</i>)	Hechos 2.38; 8.15, 17; 10.47; 19.2
5x habitar (<i>pro/lego</i>)	Hechos 1.16; 8.29; 11.12; 13.2; 21.11
9x llenar (<i>pimplemi pimplemi</i>); 8x (<i>pleroo</i>)	Lucas 1.15, 41, 67; Hechos 2.4; 4.8, 31; 9.17; 13.9, 52

Nota: estas referencias están incluidas sin tener en cuenta si el Espíritu Santo es el sujeto o predicado.

La distintiva terminología lucana está casi ausente en la literatura de Juan y Pablo. Del mismo modo, la característica terminología juanina, tales como “el Espíritu de verdad” el “paracleto,” y los típicos términos de Pablo tales como “el fruto del Espíritu”, “los dones del Espíritu” y “el sello del Espíritu” están ausentes en la literatura lucana.

Resumen

De este estudio de palabras, estamos justificados en las siguientes conclusiones preliminares: 1) el distintivo término lucano “lleno con el Espíritu Santo” tiene un antecedente septuagintal; 2) en el Nuevo Testamento el término griego *epleste pneumatos hagiou* es exclusivo en Lucas y distribuido entre el evangelio de Lucas y en los Hechos en una proporción de 3 a 5; 3) el término entrelazado *eplerounto ... pneumatos hagiou*, el cual ocurre una vez en la literatura paulina, suplementa el distintivo término lucano; 4) en las estadísticas, el término más frecuente es “llenos con el Espíritu Santo” en una proporción de 9 a 5 con su opuesto más cercano; 5) entonces, “llenos con el Espíritu Santo” no es

¹¹¹ Dellling, “*pimplemi, empimplemi*” TNDNT VI, 128.

solamente el término más característico de Lucas para describir la presencia y actividad del Espíritu Santo, sino también sin ninguna rivalidad estadística el eje de su pneumatología. Al haber hecho este estudio de palabras, y haber establecido unas conclusiones preliminares, entonces podemos continuar con la interpretación del término “lleno con el Espíritu Santo” en Lucas-Hechos.

En este capítulo me gustaría demostrar la tesis que el término “llenos con el Espíritu Santo” no describe el comportamiento cristiano ni el servicio cristiano en general, sino que describe específicamente la inspiración y vocación profética. Al desarrollar esta tesis haré lo siguiente: 1) presentar el programa hermenéutico, 2) interpretar el vocabulario contenido 3) relacionar el término al contexto más amplio de la teología carismática lucana.

Programa hermenéutico

Del estudio lexicográfico, lo cual hemos resumido, aparece ser sencillo y libre de problemas. Sin embargo, la literatura de este tema, representa diferentes presuposiciones eclesiásticas y teológicas; otorgan una gran variedad de interpretaciones, de las cuales algunas son mutuamente exclusivas y contradictorias. Según esta literatura el término “llenos con el Espíritu Santo” describe santificación – comportamiento ético o moral-servicio, que sea profecía, predicación o la misión apostólica. No obstante, existen diferencias con respecto a: si está relacionado a la actividad del Espíritu de Dios en el Antiguo Testamento o es solamente cristiano; y 2) si es una posesión temporal o permanente – diferencias que a veces se resuelven por asumir que “llenos con el Espíritu Santo” lleva un significado diferente en los evangelios que en los Hechos. Se espera que el programa hermenéutico sea la llave correcta para resolver estas interpretaciones a veces competitivas y contradictorias.

La terminología es moldeada por el modelo septuagintal

Aunque está resuelto, existe consenso creciente en los eruditos donde Lucas es el heredero de la Septuaginta. Esta deuda es correcta referente a su historiografía. Martin Hegel concluye en su libro *“Hechos y la historia temprana del Cristianismo”*:

Evidentemente, Lucas es influenciado por una tradición firme desde un punto de vista histórico religioso que se deriva de la septuaginta. Su imitación de la septuaginta muestra que el desea estar en esta tradición de manera deliberada.¹¹²

De forma similar, I. Howard Marshall escribe en su libro *“Lucas: historiador y teólogo”*: “Su (Lucas) estilo de escribir, el cual guarda semejanza con la septuaginta, demanda que él también lo comparó con los historiadores judíos.”¹¹³ El comentario de Marshall nos recuerda

¹¹² Martin Hegel, *Acts and the History of Earliest Christianity*, trans. By Jhon Bowden (Philadelphia: Fortress Press, 1980), 51-52.

¹¹³ I. Howard Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, Contemporary Evangelical Perspectives (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1970), 55.

que la deuda de Lucas a la septuaginta se extiende de su historiografía hacia su estilo. Considerando que “Lucas bien puede haber imitado deliberadamente el estilo de la septuaginta,” Nigel Turner comenta, “alternativamente, lo suyo puede haber sido parte del estilo griego con rasgos judíos”.¹¹⁴ Él concluye: “A nosotros parece dudoso que un artista así, iba a dejar sin propósito unas señales del semitismo si su primer idioma no fuera el griego semítico.”¹¹⁵ Entonces, si su estilo es una “imitación” de la septuaginta o un griego “natural” semítico-bíblico, Lucas es claramente heredero de/a la septuaginta en asuntos de historiografía y estilo.

La influencia estilística de Lucas, en particular, se extiende a su terminología con la cual él describe la presencia y actividad del Espíritu Santo.¹¹⁶ La siguiente tabla ilustra que la mayoría de los términos de Lucas se encuentran con paralelos en la septuaginta que describen la presencia y la actividad del Espíritu de Dios.

LUCAS-HECHOS		SEPTUAGINTA	
1 x	llevar (<i>ago</i>)	5x	Ezequiel 8.3; 11.1, 24; 37; 43.5
1 x	invertir (<i>enduo</i>)	3x	Jueces 6.34; 1 Crónicas 12.18; 2 Crónicas 24.20
2 x	caer (<i>epi/pipto</i>)	1x	Ezequiel 11.5
3 x	bautizar (<i>bautizo</i>)		
4 x	venir (<i>ep/erchomai</i>)	2x	Ezequiel 2.2; 3.24
5 x	dar (<i>didomi</i>)	3x	Números 11.29; Nehemías 9.20; Isaías 42.1
5 x	recibir (<i>lambano</i>)	7x	(<i>ana/lambano</i>) Ezequiel 2.2: 3.12; 14; 8.3; 11.1, 24; 43.5
5 x	habitar (<i>pro/lego</i>)	2x	Ezequiel 3.34; 11.5
9 x	llenar (<i>pimplemi – pleroo</i>)	5x	(<i>em/pimplemi</i>) Éxodo 28.3; 31.3; 3.31; Isaías 11.3

Una comparación entre la septuaginta y Lucas-Hechos de los verbos apropiados, muestra que la septuaginta tiene una variedad más amplia que Lucas-Hechos en una proporción de 23 a 9.¹¹⁷ Sin embargo, este gran significado, con la excepción del verbo *baptizo*, todos los nueve términos lucanos encuentran su paralelo en la septuaginta. Es aún de

¹¹⁴ Nigel Turner, *Style*, Vol IV of *A Grammar of New Testament Greek*, edited by James Hope Moulton (Edinburgh: T & T Clark, 1976), 56.

¹¹⁵ Turner, *Style*, p. 57

¹¹⁶ Roger Stronstad, “The influence of the Old Testamento on the Charismatic Theology of St. Luke,” *Pneuma*, Vol. 2, No1 (1980); p. 44ff. Para una total discusión del tema ver en mi libro *Charismatic Theology of St. Luke* (Peabody: Hendrickson Publishers, Inc., 1984) page number.

¹¹⁷ *Ibid.*

mayor significado el hecho que el término más característico de Lucas “lleno (*pimplemi*) con el Espíritu Santo”, es paralelo al termino septuagintal “lleno (*pimplemi*) con el Espíritu Santo”.

No solo Lucas, sino que solamente Lucas en el Nuevo Testamento usa este término septuagintal, y a la vez duplica sus implicaciones semánticas. Tal como en la septuaginta, también en Lucas-Hechos, con una sola excepción en cada uno, “lleno” es un aoristo pasivo. La única excepción en Lucas-Hechos y la septuaginta son los anuncios en la descendencia de Isaí y en el caso de Juan el Bautista serán llenos con el Espíritu –entonces la explicación del futuro en vez del aoristo.

De esta discusión podemos concluir: 1) Lucas es generalmente un deudor a la Biblia en griego por su terminología por la cual él describe la actividad del Espíritu, y específicamente por su terminología distintiva “lleno con el Espíritu Santo”; 2) esta terminología septuagintal en Lucas-Hechos describe la misma clase de experiencia en Lucas tal como ocurrió a los traductores de la septuaginta; es decir, describe una actividad carismática del Espíritu. Estas conclusiones se confirmaran a lo largo de este estudio.

“Lleno con el Espíritu Santo” tiene el mismo significado en el evangelio de Lucas y los Hechos

Acabando con varias décadas de escepticismo académico respecto a la unidad literaria de Lucas-Hechos en su artículo, “Lucas-Hechos, el eje de la tormenta en la erudición contemporánea”, W.C. van Unnik comenta:

Hablamos de que esta unidad (Lucas-Hechos)... es generalmente aceptado que los dos libros tienen el mismo autor; la posibilidad que el evangelio y Hechos a pesar de lo que dice Hechos 1.1., no pertenecen a la misma obra, no es seriamente considerado. Por casi un consenso unánime están considerados como dos volúmenes de una sola obra.¹¹⁸

Estando de acuerdo con este consenso erudito de la unidad literaria de Lucas-Hechos, paradójicamente muchos eruditos asumen una discontinuidad teológica entre Lucas y Hechos. Esta supuesta idea de la discontinuidad teológica que se aplica a muchos aspectos de la teología lucana, ciertamente incluye la teología lucana de “llenos con el Espíritu Santo”. Este término esta distribuido entre Lucas y Hechos de 3 a 6 (3/6). La tabla siguiente ilustra la distribución.

LUCAS		HECHOS	
Juan el Bautista,	1.15	Discípulos ,	2.4
Elizabeth,	1.41	Pedro,	4.8
Zacarías,	1.67	Discípulos,	4.31
		Pablo,	9.17
		Pablo,	13.9

¹¹⁸ W. C. van Unnik, “Luke- Acts, A Storm Center in Contemporary Scholarship,” in *Studies in Luke-Acts*, ed. by L. K. Keck and J. L. Martyn (London: S. P. C. K., 1967), 18.

	Discípulos,	13.52
--	-------------	-------

A pesar del hecho que el término sea el mismo en el evangelio y los Hechos, en su monografía, *El Espíritu Santo en los Hechos de los Apóstoles*, J. H. E. Hull propone:

Elizabeth y Zacarías, en la perspectiva de Lucas, fueron llenos del Espíritu momentáneamente. En otras palabras, ellos aparentemente pudieron darse cuenta de la presencia efímera y la actividad limitada del Espíritu. Por otra parte, los discípulos fueron llenos permanentemente con el Espíritu.¹¹⁹

De forma similar, en su artículo acerca de las palabras “*pimplemi/empimplemi*,” en el *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Gerhard Delling escribe:

El Espíritu de profecía hizo a Elizabeth (1.41) y a Zacarías (1.67) magnificar el cumplimiento de la promesa de la Salvación de Dios en los hijos de María y Elizabeth... En Hechos *plastemi* describe la obra del Espíritu Santo entre los cristianos. El énfasis primario no es aquí la recepción del espíritu de profecía sino el hecho de que la llenura con el Espíritu capacita con el poder de predicar.¹²⁰

En principio, ya que Lucas-Hechos es una unidad literaria, los eruditos no deben presumir una discontinuidad teológica en Lucas . Hechos sino que la evidencia semántica y contextual lo exija. Sin embargo, por lo general la evidencia impele al interprete a reconocer una fuerte continuidad en temas tan importantes en Lucas tales como la salvación, el perdón, el evangelismo y el Espíritu Santo.¹²¹

Específicamente, a pesar de las declaraciones contrarias, la evidencia nos exige reconocer que el término lleno con el Espíritu Santo tiene el mismo significado para el evangelio y en los Hechos. En ambos libros, significa inspiración profética, y no profecía en el evangelio y predicación en los Hechos. Lucas mismo hace esta identificación para Zacarías (1: 67) y para “nuevas lenguas” de los discípulos en el día de Pentecostés, donde Lucas no solamente describe a los discípulos como “llenos” sino también, describe la interpretación dada por Pedro acerca de Joel como profecía (Hechos 2,4, 16, ss.). Por otra parte, “lleno” no es temporal en Lucas y permanente en Hechos. Tales ejemplos de Pedro (Hechos 2: 4; 4: 8, 31) y Pablo (Hechos 9: 17; 13: 9, 52) demuestran que no es una experiencia ocasional o repetida para los discípulos.¹²² Vamos a demostrar más ampliamente que el término “llenos

¹¹⁹ J. H. E. Hull, *The Holy Spirit in the Acts of the Apostles* (London: Lutterworth Press, 1967), 68-69.

¹²⁰ Delling, “*pimplemi, empimplemi*” TNDNT VI, 128.

¹²¹ Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, 91; 93ff; 15ff; 190.

¹²² *In the Acts of the Apostles: The Greek Text with Introduction and Commentary* (2nd ed; Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1952), p. 120. F. F. Bruce comenta: “La permanente habitación del Espíritu Santo en los creyentes puede ser contrastada con momentos especiales de inspiración, como el siguiente (Hechos 4: 8), el cual fue un pleno cumplimiento de la promesa de nuestro Señor en Mk. Xiii. 11 y sus pasajes paralelos.”

con el Espíritu Santo” es posible que sea una ocasión repetida de inspiración profética en los evangelios y en los Hechos.

Resumen

Para que podamos interpretar adecuadamente la terminología “llenos con el Espíritu Santos” en Lucas-Hechos, el interprete debe integrar los siguientes principios a su programa metodológico: 1) la terminología lucana esta tallada por un término semejante en la Septuaginta; 2) este término tiene el mismo significado en el evangelio al igual que en los Hechos. Estos puntos nos proveen una orientación metodológica y una estrategia que nos permite entender mejor el contenido lucano.

“Llenos con el Espíritu Santo”: un término que significa inspiración profética

por lo general para Lucas el don del Espíritu Santo es carismático; es decir, esta dado al pueblo de Dios para empoderarlo para el servicio efectivo en su reino. Específicamente, la terminología carismática más común, “llenos con el Espíritu Santo”, significa la dimensión profética de esta pneumatología carismática. La siguiente tabla ilustra esta dimensión carismática y profética del término “llenos con el Espíritu Santo.”

REFERENCIA	PERSONA	No.	FENÓMENO
Lucas 1.15	Juan	Uno	Heraldo mesiánico
1.41	Elizabeth	Uno	Canción de alabanza
1.67	Zacarías	Uno	Profecía
Hechos 2.4	Discípulos	Grupo	Glosolalia - profecía
4.8	Pedro	Uno	Testimonio
4.31	Discípulos	Grupo	Testimonio
9.17	Pablo	Uno	No registrado
13.9	Pablo	Uno	Juzgado
13.52	Discípulos	Grupo	Gozo

Al cerrar esta investigación, estas citas nos llevan a hacer varias observaciones significativas.

En primer lugar, el término “lleno con el Espíritu Santo” describe el ministerio profético en Lucas y Hechos. Esto es explícito para Zacarías, a quién, cuando fue “lleno con el Espíritu Santo”, quebrantó profirió con el *Benedictus*, lo cual Lucas intenta identificar como una oración profética (Lucas 1: 67). Una analogía es el cántico de alabanza de Elizabeth el cual canta al ser “llena con el Espíritu Santo” y el cual es una oración profética. También el ángel anunció que Juan sería “lleno con el Espíritu Santo”, “...porque será grande delante de Dios. No beberá vino ni sidra, y será lleno del Espíritu Santo, aun desde el vientre de su madre (Lucas 1: 15). unas tres décadas más tarde, en la cumbre de su popularidad la gente especulaba que

él podría ser el Mesías–el Cristo (Lucas 3: 15). Sin embargo, tal como Zacarías había profetizado, y tal como su ministerio subsecuente confirma, este heraldo no es el Mesías; antes bien, él es el “*profeta del Altísimo*” (Lucas 1: 76 c.c., 20: 6). Por lo tanto, en cada aparición en el evangelio del término “lleno con el Espíritu Santo” se describe la vocación profética (Juan) o la inspiración profética (Zacarías y Elizabeth).

Lo que es seguro respecto al término “llenos con el Espíritu Santo” en el evangelio también lo es en el libro de los Hechos. Por ejemplo, en su relato del día de Pentecostés, Lucas hace la identificación “hablar en otras lenguas=profetizar.” Él hace esta identificación en dos maneras. Primero, Pedro interpreta la experiencia pentecostal de los discípulos a la luz de la profecía de Joel, la cual anunciaba la restauración futura de la actividad profética por medio del Espíritu (Joel 2: 28 ss., Hechos 2: 16 ss.). Segundo, Pedro no solamente cita a Joel, sino también modifica el texto por dar una interpretación “y profetizarán”, después de la promesa “y en los postreros días, dice Dios, Derramaré de mi Espíritu” (Hechos 2: 18). Esta formula, “hablar en otras lenguas=profetizar” está confirmada en la descripción subsecuente de Lucas respecto al don del Espíritu Santo a los discípulos de Efeso. Él dice: “vino sobre ellos el Espíritu Santo; y hablaban en lenguas, y profetizaban.” (Hechos 19: 6). Por lo tanto, tal como Zacarías fue “lleno con el Espíritu Santo” y profetizaba en la época del inicio del evangelio, también los discípulos fueron “llenos con el Espíritu Santo” en la era apostólica.

En Hechos estar “llenos con el Espíritu Santo” resulta en una variedad de fenómenos proféticos muchos más amplios que la experiencia pentecostal de hablar en otras lenguas. Entonces, la anterior promesa del Espíritu hecha por Jesús a los discípulos tuvo cumplimiento individualmente en la defensa de Pedro frente al Sanedrín y, colectivamente en el fuerte testimonio de los discípulos en Jerusalén (Lucas 12: 12; Hechos 4: 8 ss. 31 ss.). Significativamente, los discípulos y Pedro estaban llenos cuando daban su testimonio. Aun, cuando Pedro de forma individual y como parte del grupo había sido lleno con el Espíritu Santo tres veces (Hechos 2: 4, 4: 8, 31). También Pablo de forma individual y colectivamente fue lleno con el Espíritu Santo tres veces (Hechos 9: 17, 13: 9, 52). En forma similar, tal como “llenos con el Espíritu Santo” resultaba en el ministerio profético para Pedro, para Pablo también resultaba en el ministerio profético; es decir, por haber sido “lleno con el Espíritu Santo” Pablo era contado entre los maestros y profetas de Antioquía (Hechos 13: 1). Durante su primer viaje misionero, cuando Elimas, un falso profeta judío, se opuso a Pablo el verdadero profeta “lleno con el Espíritu Santo”, Pablo maldijo a este mago por su oposición al evangelio (Hechos 13: 9). Finalmente, repitiendo una experiencia anterior de Jesús (Lucas 10: 21), Pablo y sus compañeros “estaban llenos (*pleroo*) con gozo y del Espíritu Santo” (Hechos 13: 52). Este triple paralelismo entre Pedro, el líder de los apóstoles a los judíos, y Pablo, no solamente hace genuina la experiencia de él con el Espíritu, sino que también le legitimizó como verdadero profeta y apóstol a los gentiles.

Resumiendo, Lucas no usa el término “llenos con el Espíritu Santo” de forma diferente sino complementaria. Primero, el usa el término cuatro veces para señalar el ministerio profético general, sin necesariamente especificar ni el momento ni el tiempo de la inspiración profética o cualquier otro fenómeno que resulte de este don del Espíritu (Lucas 1: 15; Hechos 4: 31, 9: 17, 13: 52). Segundo, Lucas usa el término cinco veces para describir

varios episodios o momentos de inspiración profética. Al describir la inspiración profética su relato tiene dos componentes: 1) la fórmula introductoria “llenos con el Espíritu Santo”, 2) la forma de oración directa que podemos clasificar como un “discurso pneuma”. De acuerdo a los escritos lucanos, un discurso pneuma puede ser una alabanza (Lucas 1: 41 ss., 1: 67 ss. c.f. 2: 4 ss.), testimonio (Hechos 13: 9). En Hechos y el Evangelio el término “llenos con el Espíritu Santo” significa tanto la vocación profética en general y momentos específicos de inspiración profética.

El término lucano “lleno con el Espíritu Santo” es solo uno, pero importante, aspecto de su énfasis general de la actividad profética en la época mesiánica apostólica. Lucas usa el término “profeta(s)/profetiza(s)” para Juan el Bautista, Ana, Jesús, Agabo y sus compañeros, algunos discípulos en Antioquía, Judas y Silas, y las cuatro hijas de Felipe (Lucas 1: 76; 2: 36; 7: 16; Hechos 11: 27-28; 13: 1; 15: 32; 21: 9). Aunque no son designados así por Lucas, ciertamente en otros casos puedan existir otros profetas. Además, a los que están “llenos con el Espíritu Santo” el término técnico de Lucas para describir la vocación–inspiración profética, incluye, como en el caso de Pedro, que estos experimentan visiones y sueños que son una vía de verificación de la revelación profética (Número 12: 6; Joel 2: 28 s.s.; Hechos 2: 17 s.s.). estos profetas están involucrados en una gran variedad de actividades en Lucas–Hechos: exhortación (Lucas 3: 18), haciendo milagros (Lucas 7,14-16; Hechos 2: 43; 3: 1 s.s.; 5: 15; 6: 8; 8: 13, etc.), predicación (Hechos 11: 28; 21: 10 s.s.), juicio (Hechos 8: 20; 13: 9), y alabanza (Lucas 1: 68 s.s.; Hechos 2: 11, 47, etc.). La gran cantidad de los designados como profetas y la relativa frecuencia de profetas está de acuerdo con la universalidad de la profecía de todos los creyentes “en los postreros días” (Hechos 2: 17,39).

Hemos observado que para Lucas es el Espíritu de profecía tanto en Hechos como en el Evangelio. Esto es solamente una dimensión de su pneumatología carismática o vocacional. Lucas tiene una deuda con Jesús para su entendimiento del propósito vocacional del don del Espíritu Santo. En palabras programáticas para la misión subsecuente de los discípulos Jesús les informó: “pero recibiréis poder, cuando haya venido sobre vosotros el Espíritu Santo, y me seréis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaria, y hasta lo último de la tierra” (Hechos 1: 8). En esta expresión dominical se da a los lectores una clave para interpretar el don del Espíritu, no solamente a los discípulos, sino que sirve para todo el contenido de Lucas–Hechos.

Si la obra lucana refleja precisamente las enseñanzas de Jesús respecto al propósito del don del Espíritu Santo, entonces, el resultado de recibir el Espíritu será de acuerdo a este mismo propósito. Cuando Lucas informa (da a conocer) los resultados que hemos observado, siendo el caso no solamente para el don del Espíritu en los Hechos, sino que también para la actividad del Espíritu en el evangelio.

No importa si el Espíritu fue dado al infante aún sin nacer, a Jesús en el río Jordan, a los discípulos en el día de Pentecostés, o Saulo en Damasco, el patrón fue establecido: el don del Espíritu siempre resulta en misión. Ya que Lucas describe el don del Espíritu a los samaritanos, a la gente en casa Cornelio, y a los efesios en términos semejantes, el resultado vocacional es implícito también en estos casos. Aunque podemos mirar hacia Lucas en vano

para guiarnos hacia una experiencia normativa a todos los cristianos. Si encontramos un patrón invariable para el don del Espíritu, en el relato desarrollado de la creación y la extensión del evangelio: el don del Espíritu siempre preside o efectúa la misión o vocación.

“Llenos con el Espíritu Santo” y otras terminologías en Lucas-Hechos

Lucas usa una gran variedad de términos para describir la presencia dinámica del Espíritu. Además, en las frases verbales señaladas en la tabla anterior, Lucas utiliza diferentes términos; por ejemplo “la promesa”, “el don”, “llenos con el Espíritu” (Lucas 4: 1; Hechos 1: 4; 2: 33, 38; 6: 3). El relato pentecostal es un paradigma de su estilo. Lucas da una descripción variada del Espíritu Santo para describir una sola derramamiento. Según la promesa el Espíritu vestiría, bautizaría y empoderaría a los discípulos (Lucas 24: 49; Hechos 1: 5-8); al describir, “fueron todos llenos” por el Espíritu Santo (Hechos 2: 4); al interpretar Jesús derramó el Espíritu sobre los discípulos (Hechos 2: 33); y finalmente al aplicar que “la promesa” de este don pentecostal del Espíritu de profecía es para toda la humanidad (Hechos 2: 39). Es evidente que en el relato lucano de Pentecostés, el término “llenos con el Espíritu Santo” esta relacionado íntimamente con otros términos del Espíritu. Por causa de la limitación de este capítulo, vamos a comparar: 1) el pronombre (*pleres*) con la frase verbal “llenos (*pemplemi*) con el Espíritu Santo”, 2) los verbos “recibir” y “llenar”, 3) los verbos “bautizar” o “llenar” con el Espíritu Santo.

“Llenos” del Espíritu Santo

El pronombre “*pleres*” es el término “llenos con el Espíritu Santo” y es derivado de “*pleroo*” en vez del verbo característico lucano *pemplemi*. Lucas usa el mismo término en el evangelio y en los Hechos. Lucas describe a Jesús (Lucas 4: 1), a los siete diáconos (Hechos 6: 3), a Esteban (Hechos 6: 5; 7: 55), y Bernabé (Hechos 11: 24), como “llenos con el Espíritu Santo”. Poder (Lucas 4: 1; Hechos 6: 8), sabiduría (Hechos 6: 3), fe (Hechos 6: 5; 11: 24), son más bien asociados con ser “llenos con el Espíritu Santo”. Estos últimos términos describen el “contenido” de la preparación ministerial otorgada por el Espíritu. Si ahí una distinción “llenos con el Espíritu Santo” “llenados con el Espíritu Santo” no es lógico. El término “llenos con el Espíritu Santo” describe la capacitación del Espíritu para ministrar mientras que el término “llenados con el Espíritu Santo” describe el lugar y la inspiración profética.

“Recibir” el Espíritu Santo

Lucas describe el don del Espíritu Santo en una variedad de maneras: 1) el Padre “prometió” el Espíritu (Hechos 1: 5), Jesús “derramó” el Espíritu (Hechos 2: 33), los discípulos fueron “llenados” con y “recibieron” el Espíritu (Hechos 2: 4, 38). En el relato de Lucas los creyentes contemporáneos y futuros recibirán el don del Espíritu Santo (Hechos 2: 38). En cumplimiento de la promesa pentecostal de Pedro (Hechos 8: 15, 17), en la casa de Cornelio (Hechos 10: 47), y los discípulos de Efeso (Hechos 19: 2 s.s.) recibieron el Espíritu

Santo. En contraste, “llenado”, el cual Lucas usa consistentemente en la voz pasiva, Lucas consistentemente usaba “recibido” en la voz activa o voz media. En este contexto del don del Espíritu, Dios obraba en los creyentes y los llenaba con el Espíritu Santo. Además el creyente debe responder para recibir el Espíritu Santo. En estas ocasiones, cuando los discípulos estaban “llenados con el Espíritu Santo”, Lucas enfatizaba la iniciativa divina. De forma semejante, en aquellas ocasiones cuando los discípulos “recibieron el Espíritu Santo”, Lucas enfatizaba la respuesta humana a esa iniciativa. Por usar estos verbos complementarios, y usar uno en la voz activa y otro en la voz pasiva, Lucas hace claramente la distinción que “recibir el Espíritu Santo” es el complemento evidente de “ser lleno con el Espíritu Santo”.

“Bautizado” con el Espíritu Santo

Lucas usa la frase verbal “bautizado con el Espíritu Santo” tres veces. 1) En comparación consigo mismo, Juan anuncia que “él os bautizará en Espíritu Santo y fuego” (Lucas 3: 16); 2) en el consiente cumplimiento del anuncio de Juan, el Señor resucitado repite “mas vosotros seréis bautizados con el Espíritu Santo dentro de no muchos días” (Hechos 1: 5); 3) Pedro subsecuentemente hace la comparación de la experiencia en la casa de Cornelio y los discípulos en el día de Pentecostés y lo identifica como el bautismo del Espíritu Santo (Hechos 11: 16).

En un ejemplo donde James Barr clasifica como “transferencia ilegítima de identidad”,¹²³ los eruditos típicamente interpretan esta citas como la iniciación-incorporación según el patrón paulino.¹²⁴ Sin embargo, en la estructura de Lucas-Hechos el relato pentecostal es (tiene) en la misma relación con Hechos en su relato de inauguración del evangelio. De forma similar, la unción de Jesús funciona como equivalente al bautismo del Espíritu Santo a los discípulos. Por esto, tal como el don del Espíritu inaugura el ministerio de Jesús y empodera su misión, cualquier significado que tenga el bautismo del Espíritu Santo fuera del contexto de Lucas, en Hechos tiene el mismo significado primario carismático para la misión de los discípulos tal como lo tuvo la unción dada por el Espíritu a Jesús.

Las diferentes tradiciones eclesiásticas y teológicas interpretan la relación entre “bautizado” y “lleno” con el Espíritu en formas mutuamente contradictorias e incompatibles. La siguiente tabla resume estas diversas interpretaciones:

TRADICIÓN	BAUTIZADO CON EL ESPÍRITU	LLENOS CON EL ESPÍRITU
Reformados	Incorporación en el cuerpo de Cristo	Poder moral
Wesleyanos	Experiencia de Santificación	Santificación
Pentecostales	Empoderamiento inicial	Poder subsecuente del poder

¹²³ James Barr, *The Semitics of Biblical Language* (London: Oxford University Press, 1961), 222.

¹²⁴ Para una discusión acerca de este error metodológico ver mi libro *Charismatic Theology of St. Luke*, 9-11

Sin embargo, al leer Lucas por sí mismo, y si se le escucha, no solamente emerge un significado diferente de los términos “bautizado” y “lleno” con el Espíritu Santo, sino que también emerge una relación diferente entre los dos términos. Para Lucas, “bautizado con el Espíritu” es la unción o consagración de los discípulos para una misión profética; por otro lado “lleno con el Espíritu Santo” es el puesto profético y/o la inspiración profética por la cual los discípulos están ungidos.

Entonces, tal como Lucas estos dos términos, debido a que es una unción para ministrar, “bautizado en el Espíritu Santo” es una experiencia una sola vez y para siempre, mientras que, “lleno con el Espíritu Santo” es un puesto y, según la necesidad, una experiencia potencialmente repetida. Por lo tanto, según el dicho popular “un bautismo, muchas llenuras”, es un resumen preciso a la teología carismática de Lucas.

Conclusión

Al haber investigado la terminología “llenos con el Espíritu Santo” tenemos el reto de refrescar y de construir una pneumatología bíblica para nuestra generación –no solamente para el significado de este término sino al aplicar este significado a nuestra teología. Al final de cuentas, Juan Calvino, Juan Wesley, Charles Parham, o cualquier otro líder, o las tradiciones que se identifican con ellos no pueden permitir que formulen nuestra pneumatología (no se puede permitir que las tradiciones que se identifican Formulen nuestra pneumatología). Tenemos que abandonar nuestros prejuicios eclesiásticos y seguir donde la evidencia bíblica claramente nos guíe. Con respecto al tema de este capítulo descubrimos que Lucas al usar el término “llenos con el Espíritu Santo” no describe el comportamiento cristiano ni el servicio cristiano en general, sino que es un término técnico que describe el lugar de un profeta o por otra parte, para presentar una oración profética (oración pneuma). También descubrimos que Lucas prefiere el término “lleno con el Espíritu Santo” al termino “bautizado con el Espíritu Santo”. Por lo tanto, “llenos con el Espíritu Santo” y no “bautizado con el Espíritu Santo” debe ser el eje de nuestra pneumatología. Nuestra tarea, entonces es no hacer nuestra pneumatología desde la perspectiva reformada, wesleyana o pentecostal, sino dar un criterio bíblico. En otras palabras, en vez de conformar la pneumatología de Lucas a la nuestra, debemos conformar nuestra pneumatología a la de él.

Cinco:

Señales abajo en la tierra

Este capítulo se presentará fuera de la observación que a menudo forjan todos los intérpretes de Hechos 2, observación que no hace total justicia al significado de la cita de Pedro en Joel 2: 28-32 (LXX) como la explicación del derramamiento otorgado por el Espíritu Santo en el día de Pentecostés.

Generalmente, esto se debe a que los interpretes aplican el texto de Joel a Hechos 2: 1-4 de forma selectiva antes que de forma comprensiva. En las páginas siguientes, doy inicio a una discusión de un apropiado programa hermenéutico para interpretar Lucas y Hechos, y así, dar una exposición de Hechos 2: 1-21. En la exposición espero demostrar que ese pentecostés post-resurrección, ese “día del Señor”, es un día de divina intervención para crear una comunidad de profetas carismáticos, atestiguado por tres señales que con toda exactitud y plenitud evidencian el oráculo de Joel acerca del derramamiento otorgado por el Espíritu de Dios.

Programa Hermenéutico

Como ya lo hemos visto, la hermenéutica contiene tres elementos. Primero esta el rango de las presuposiciones, las cuáles cada interprete trae a la tarea de interpretar el texto. Segundo, los principios que guían al interprete en la tarea de la exégesis. Tercero, los principios que guían al interprete a aplicar el texto a la vida cristiana contemporánea. En la discusión a continuación, asumiré el modelo hermenéutico que generalmente caracteriza a la interpretación de la Biblia de los evangélicos protestantes. No obstante, debido a que estoy interpretando un texto el cual tiene un especial significado para mi experiencia como pentecostal, y, aun más, ya que el texto es una narración histórica, un género sobre el cual existe demasiada controversia concerniente a su rol didáctico, resumiré brevemente algunos puntos que son para mi de particular relevancia en la interpretación del texto.

Presuposiciones

Cada interprete trae consigo una variedad de presuposiciones de su experiencia, de su razón y de su espiritualidad a la tarea de la interpretación de las Escrituras. En particular, el interprete pentecostal, como lo soy yo, trae su propia experiencia de cómo fue lleno con el Espíritu Santo como una de sus presuposiciones a la historia en Lucas acerca del día de Pentecostés donde los discípulos “fueron llenos con el Espíritu Santo y comenzaron a hablar

en otras lenguas, como el Espíritu les daba que hablasen” (Hechos 2: 4). El interprete pentecostal cree que su experiencia es justificada al entender la experiencia de los discípulos a la luz de su propia y similar experiencia. Además de los supuestos, también es pertinente considerar lo siguiente al estudiar los Hechos; a saber, 1) que la pneumatología de Lucas es influenciada por la pneumatología carismática del Antiguo Testamento como fue mencionado por él la LXX¹²⁵ 2) que los dos libros de Lucas y Hechos fueron escritos y publicados juntos como una unidad literaria, y, por lo tanto, i) cada libro es del mismo género literario, siendo este, narración histórica (*diegesis* Lucas 1: 1),¹²⁶ y ii) a pesar de la particularidad histórica de cada libro, ellos tienen una común y homogénea perspectiva teológica.

Guías para la interpretación de Lucas y Hechos

Para la interpretación de Lucas-Hechos, es necesario tener presente tres directrices: 1) Lucas-Hechos es una historia selectiva; 2) Lucas-Hechos debe ser puesto bajo el contexto histórico, político, social y religioso del mundo greco-romano; 3) Lucas tenía un múltiple propósito al escribir Lucas-Hechos.

1. Lucas-Hechos es una historia selectiva

Al igual que sus antecesores y mentores, los editores y cronistas de la historia sagrada de los judíos, Lucas persigue no intenta con este patrón el dar a Teofilo (Lucas 1: 1-4; Hechos 1: 1-2), y a todos los lectores de sus dos libros una historia completa de Jesús, de los apóstoles y de los compañeros de ministerio; del origen y extensión del evangelio. Antes que ir desde su misma participación en algunos de los eventos, los cuáles él ha registrado (nótese el pronombre “nosotros” en pasajes como Hechos 16: 10 ss., etc.), o también desde la misma información extensa que él ha recolectado, él nos da una selecta historia, la cuál refleja y da soporte a la estructura paralela en sus dos volúmenes, y también, corresponde al múltiple propósito que gobierna su escrito. Indudablemente, Lucas conoce mucho más de lo que escribe. En cambio, en comparación con los evangelios y las epístolas, él algunas veces cuenta más que los demás. Debido a que Lucas es el más sobresaliente escritor del Nuevo Testamento y que sus datos son tan considerables, limitaremos nuestras ilustraciones del carácter selectivo de Lucas-Hechos a unos pocos ejemplos.

Una comparación de “el primer libro de Lucas” con los evangelios escritos por Mateo, Marcos y Juan, muestra que Lucas ha incluido abundante material que los otros no han incluido. Por ejemplo, la narración de la infancia de Jesús en Lucas (Lucas 1: 5-2.52) tiene

¹²⁵ Roger Stronstad, “The Influence of the Old Testament on the Charismatic Theology of St. Luke,” *Pneuma*, Vol. 2 No. 1 (1980): 32-50; *The Charismatic Theology of St. Luke*, (Peabody: Hendrickson Publishers, Inc, 1984), 17-20.

¹²⁶ Contra Gordon D. Fee, *How to Read the Bible for All Its Worth: A Guide to Understanding the Bible*, (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1982), p. 90. El escribe, “...Hechos es el único de su clase en el Nuevo Testamento. Esto es una declaración asombrosa por parte de un campeón en la hermenéutica de género literario. Es asombroso porque el término de Lucas *diegesis* / narración (LUCAS 1: 1) se aplica a sus dos volúmenes de historia. Así, el libro de Lucas no es una clase de género y Hechos es otra segunda clase de género literario, el único de su clase en el Nuevo Testamento.

poco paralelo con la narración de la infancia de Jesús en Mateo (Mateo 1: 18 ss.) y no tiene ningún paralelo con los evangelios de Marcos y Juan debido a que ellos no la incluyeron. Además, la supuesta “narrativa del viaje” de Lucas (9: 51 ss.) contiene abundante material, incluyendo el reporte de la misión de los setenta, (Lucas 10: 1-24) y una lista de parábolas, como lo es la parábola del buen samaritano (Lucas 10: 25-37). En adición a esto, la narración de Lucas acerca de la resurrección es notablemente independiente de los reportes que contienen los otros evangelios, por ejemplo, la aparición de Jesús a los dos discípulos en el camino a Emaús (Lucas 24: 13-35), y la promesa de Jesús del empoderamiento divino, el cual debían de esperar sus discípulos en Jerusalén (Lucas 24: 29).

Lucas incluye no solamente muchos datos independientes y exclusivos, sino que la selección de Lucas es también evidente por lo que él excluye de su narrativa. Si excluye o no, esta exclusión es un factor de la naturaleza limitada de sus datos, o también puede ser una cuestión de su estrategia editorial. Por ejemplo, la narración lucana de la infancia de Jesús cuenta al lector una pequeña historia acerca de la vida de Zacarías y Elizabeth, su edad y el anuncio del nacimiento de Juan el Bautista, o también, de José y María, el anuncio que serían padres de Jesús, el Hijo de Dios. Aunque con la excepción de la visita de Jesús a Jerusalén a la edad de los doce años (Lucas 2: 41-51), Lucas no cuenta más acerca de la niñez o de la juventud en la vida de Jesús antes del bautismo. Este es el silencio que atormentó a éstos y a otros materiales en Lucas y en los otros evangelios que al final demostraron ser una motivación de tan gran alcance para la creación de los evangelios apócrifos de la infancia de Jesús en el segundo y tercer siglo.

Lo que fue verdaderamente importante para Lucas en el momento de escribir su “primer libro” es también lo verdaderamente importante para su continuación, los Hechos de los Apóstoles. Por ejemplo, en la historia de los 120 discípulos, entre hombres y mujeres, que esperan la gran promesa del don del Espíritu Santo (Hechos 1: 15), Lucas no nos dice mucho acerca de María, la madre de Jesús, o acerca de la conversión y vida cristiana de los hermanos de Jesús. Santiago es la excepción a esto, y aparece en la narración pero solo dos veces (Hechos 15: 13, 21: 17). Adicional a los once (Hechos 1: 13), Lucas no nos cuenta mucho, excepto algo abreviado de Santiago y Juan, y algo más extenso de Pedro. No obstante, guarda silencio respecto a la historia de los judíos en Galilea. Además, respecto a la extensión del evangelio en las tres ciudades principales del imperio, Roma, Alejandría y Antioquía, Lucas únicamente cuenta a sus lectores acerca del surgimiento del evangelio en Antioquía. Alejandría nunca entra en el foco de su interés; Roma es la meta del ministerio de Pablo, el cual, cuando es alcanzada, la menciona al el final en su escrito.

Esta breve investigación, limitada por asuntos de espacio, es muestra fehaciente de la selectividad que Lucas manifestó al escribir sus dos volúmenes. Por lo tanto, esto es verdad debido a que todo historiador es necesariamente selectivo e interpretativo. Lucas hace lo mismo cuando escribe su informe del origen y de la extensión del cristianismo, tan bien como lo es para todos los historiadores, ancianos o modernos, bíblicos o seculares. En los dos casos, referente a lo que el incluye o lo que excluye de su narración, Lucas solo menciona aquellas locuciones y eventos que se conforman, ilustran y dan continuidad a sus propósitos.

2. Lucas-Hechos debe ser puesto bajo el contexto del mundo greco-romano

Al igual que los historiadores en los tiempos del Antiguo Testamento, quienes colocaron la sagrada historia del pueblo de Israel en el contexto de la historia política de las naciones del antiguo Medio Oriente, Lucas coloca su narrativa del origen y surgimiento del Cristianismo en el contexto histórico, político, social y religioso del mundo greco-romano. Puesto que Jesús y sus discípulos fueron judíos en Galilea y ministraron casi exclusivamente a los judíos en Galilea y Judea, coloca lo primero como una cuestión que podría ser discutida. Sin embargo, esta observación es aceptada, por lo menos en parte, en el hecho que Jesús nació en Belén de Judea como el resultado de un decreto proveniente de Cesar Augusto donde le requería a José él visitar su hogar de nacimiento (Lucas 2: 1 ss.), y también en el hecho de que Jesús fuera ejecutado bajo la autorización de Poncio Pilatos, el gobernador romano de Judea (Lucas 23: 1 ss.), y bajo la ejecución de soldados romanos (Lucas 23: 23 ss.).

En eventos menos dramáticos que el nacimiento y muerte de Cristo bajo la influencia romana, la novata iglesia, según lo señalado por Lucas, coloca sus raíces bajo tierra, plantado lejos del multinacional suelo del imperio romano. Después de la resurrección y ascensión de Jesús, las discípulos estuvieron primeramente limitados a Jerusalén y Judea, siendo una secta dentro del judaísmo. Así, la iglesia temprana en su inicio tenía poco contacto directo con el mundo greco-romano. Según lo señalado por Lucas, esto cambió primariamente, pero no exclusivamente, por medio de los viajes misioneros de Pablo. Por ejemplo, en Chipre, donde Bernabé y Saulo inician su evangelismo foráneo, siendo convocados para aparecer ante el procónsul, Sergio Paulo, (Hechos 13: 7), quién creyó, al escuchar y ver las maravillas acerca del Señor (13: 12). Más adelante en Filipos, Pablo y Silas fueron acusados por sus ciudadanos de estar **“enseñando costumbres que a los romanos se nos prohíbe admitir o practicar”** (Hechos 16: 21; ver 16: 37). en Tesalónica, Pablo y Silas fueron acusados de actuar **“en contra de los decretos del emperador”** (17: 7). Muy pronto, después de esto, habiendo viajado desde Tesalónica a Berea, luego a Atenas y de allí a Corinto, Pablo conoce a Aquila y Priscila, quienes habían sido echados de Roma (AD 49) cuando, **“Claudio había mandado que todos los judíos fueran expulsados de Roma”** (18: 2). También, mientras Pablo estaba en Corinto, él fue puesto a comparecer frente al procónsul Galión, por **“persuadir a la gente a adorar a Dios de una manera que va en contra de la ley”** (18: 12). Puesto que Galión fue designado procónsul de Acaya en el verano del AD 51, el intérprete tiene una fecha fija para sincronizar la historia del Nuevo Testamento con la historia romana.

Desde el testimonio de Pablo a los pueblos no judíos de Listra, Atenas y Efeso (14: 8-15; 17: 16-34; 19: 23-41), a su apelación de su ciudadanía romana por protección y justicia (16: 37-40; 22: 25-29; 25: 10, etc.), y a través de su detención y encarcelamiento en Jerusalén, y sus tribulaciones en Cesarea (21: 27-26: 32), y su viaje a Roma (27-28) la interacción entre el cristianismo y la cultura greco-romana del mundo mediterráneo se incrementó más y más. Teófilo, y la mayoría de los otros lectores de Lucas-Hechos en el primer siglo, podían tener entendimiento acerca de esto debido a que ellos eran parte de estas experiencias narrativas. En contraste, el interprete quién estudia Lucas-Hechos en el siglo veintiuno debería desarrollar un trabajo de investigación de la historia y cultura greco-romana con el fin de entender lo que el autor intento decir.

3) Lucas-Hechos tiene un propósito múltiple.

Es algo frecuente entre algunos interpretes afirmar acerca del intento del autor, esto es, el propósito del autor al escribir su documento; el criterio esencial, el cuál gobierna el entendimiento del texto en los lectores.¹²⁷ Pero la cuestión del intento del autor es complicada debido a una variedad de factores. Esto incluye si el propósito es implícito o explícito, si este es simple o complejo; esto es, si el propósito es primario, o si es una combinación entre el primario, el secundario o cualquier sin número de propósitos. Por lo tanto, varios peligros atienden la búsqueda para determinar el intento del autor. Un peligro es la tendencia del “todo en común” que conlleva ir hacia el reduccionismo, colocando las demandas de un único propósito para la exclusión de todos los demás. Otro peligro es, confundir el uso del documento, total o en parte, reemplazándolo con el propósito del documento. Lo más insidioso sería identificar los intereses y agenda del interprete como los que tuviera el autor en el momento de escribir.

Lucas y Hechos es el documento más extenso en el Nuevo Testamento. También es un documento bipartito, con dos sucesivos pero complementarios enfoques. Por un lado, el primer libro se enfoca en Jesús. Su contexto es primeramente el mundo del judaísmo, y el tema es el origen del cristianismo. Por otro lado, el segundo libro se enfoca en los discípulos y sus convertidos. Su contexto es un cambio progresivo desde el judaísmo hacia el mundo greco-romano, y su tema es la extensión del cristianismo. Debido a estos factores, la cuestión del propósito de Lucas, como cualquier investigación de la literatura relevante mostrará, sería problemática.¹²⁸

Aunque el tema del propósito de Lucas ha demostrado ser problemático, no es una cuestión que nos deba desesperar. La respuesta a la cuestión de las mentiras del propósito de Lucas se encuentra en reconocer que el propósito es múltiple. Este múltiple propósito no tiene únicamente una dimensión histórica, como espera el lector del género en Lucas-Hechos, sino que también este tiene una dimensión didáctica y teológica. El mismo Lucas, identifica el múltiple propósito al inicio de su prólogo (Lucas 1: 1-4).

En el prologo de los dos volúmenes de su trabajo, Lucas identifica el género de sus escritos. Este es *diegesis* (mencionado en Lucas 1: 1.); este también es *logos* (mencionado en Hechos 1: 1.). estos términos identifican a Lucas-Hechos como una narración histórica. Al identificar sus documentos como una narración histórica, Lucas inmediatamente alerta a sus lectores hacia el propósito histórico con el cuál él escribe. Como él informa, este propósito histórico relata “las cosas que entre nosotros” (Lucas 1: 1). Estas cosas iniciarían con el anuncio del nacimiento de Juan (1: 5 ff.) y de Jesús (1: 26 ff.) y continuaría hasta los dos años

¹²⁷ Fee, “Hermeneutics and Historical Precedent,” in *Perspectives on the New Pentecostalism*, edited by Russell P. Spittler (Grand Rapids: Baker Book House, 1976), p. 125 s.s.; *How to Read the Bible...*, 89.

¹²⁸ C.f., Robert Maddox, *The Purpose of Luke-Acts, Studies of the New Testament and Its World* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1982); W. W. Gasque, “A Fruitful Field: Recent Study of the Acts of the Apostles.” Addendum to *A History of the Interpretation of the Acts of the Apostles* (Peabody: Hendrickson Publishers, 1980), 342-359; y I. Howard Marshall, “The Present State of Lucas Studies,” *Themelios*, Vol. 14, No. 2 (1989): 52-57,

de aprisionamiento de Pablo en Roma (Hechos 28: 30-31) –eventos en los cuáles el mismo Lucas algunas veces está involucrado. Él no solamente identifica su género como narración histórica sino que también identifica sus credenciales, de que él ha “investigado (mentalmente o como participante) todas las cosas desde su origen” (Lucas 1: 3). Es entonces, el propósito histórico de Lucas, narrar los eventos relatando el origen del Cristianismo y la extensión del mismo desde el noreste hacia Roma.

El múltiple propósito de Lucas no solamente contiene una dimensión histórica sino que también contiene una dimensión didáctica,¹²⁹ esto es, que él escribe para instruir a Teofilo y a los lectores que posteriormente se añadirían a su audiencia. Expresamente, Lucas escribe para dar a Teofilo y a otros, un conocimiento fiel y exacto de la verdad de las cosas que ya han sido enseñadas. Entonces, usando el medio de la narración histórica, Lucas intenta suplir a Teofilo una instrucción más confiable de la que su instrucción (*katechetes*) más temprana le había suministrado. De ser tomado en sus propios términos, Lucas hace una declaración simple de su intención didáctica. Claramente, en forma práctica, la escritura de la narrativa histórica fue un medio y método de instrucción confiable. Así, como un historiador, Lucas también se ve a si mismo con una profesor o instructor.

La dimensión didáctica del múltiple propósito de Lucas es complementada por la dimensión teológica. Su tema es, “todas las cosas que Jesús comenzó a hacer y a enseñar” (Hechos 1: 1, cf. Lucas 1: 5-24: 51), y, debido a que él continua su narración de los Hechos de Jesús con la narración de los Hechos de los apóstoles, es implícitamente, el sujeto complementario de la narración que los apóstoles, autorizados por el mismo Espíritu que su Mesías, también comenzaron a hacer y a enseñar. Así, de la misma manera que Lucas concibe la escritura de la narración histórica para que sirva al propósito de instruir o enseñar también él concibe la escritura de la narración histórica con el propósito de que sirva para enseñar la verdad teológica.

Esta discusión del múltiple propósito se recomienda por las siguientes razones: 1) evita el precio del reduccionismo; 2) no confunde al verdadero lector o imagina el uso pastoral o apologético de Lucas-Hechos con el objetivo de Lucas al escribir su documento; 3) no identifica los intereses de posteriores interpretes con el propósito de Lucas.

Guías de consulta para aplicar a Lucas-Hechos

El estudio de la Biblia demanda una doble tarea: 1) interpretación, y 2) aplicación. Sin embargo, estas dos tareas no siempre conservan un balance complementario. La interpretación sin aplicación es igual a cocinar una comida y no comerla; aplicación sin interpretación es igual a comer los ingredientes de una comida sin cocinarlos o prepararlos. El recurso de la aplicación es de gran importancia y relevancia y, contrario a las aplicaciones facilistas que ha menudo brinda la mayoría, es quizás, la dimensión más difícil y más

¹²⁹ Fee minimiza el propósito didáctico de la narración de Lucas. Él escribe, “...para que un precedente bíblico alinee una acción real, los principios de la acción se deben enseñar en otra parte, este es el intento primario para enseñar...” “Hermenéuticas,” 128-29; *Como Leer la Biblia...*, 101.

desafiante del estudio de las Escrituras. Por lo tanto, tal como deben haber directrices apropiadas para interpretar Lucas y Hechos de manera que le permitan al intérprete entender el documento como Lucas determino que fuera entendido. Así, también deben haber directrices apropiadas para aplicar el mensaje de Lucas y Hechos de manera que los cristianos pudiera hacer las cosas que Lucas tuvo la intención de que fueran aplicables para las generaciones subsiguientes de cristianos.

Debido a que Lucas escribió en el género de narrativa histórica, la cuestión de la aplicabilidad contemporánea de Hechos y Lucas genera opiniones que contrastan. Por una parte, algunos intérpretes insisten que en razón a que Lucas escribió en el género de narrativa histórica, Hechos y Lucas tiene poco para decir a la experiencia contemporánea. John R. W. Stott, por ejemplo, escribe:

La revelación del propósito de Dios en la Escritura debería ser buscado en su didáctica, antes que en sus partes históricas. Con mayor precisión, nosotros deberíamos buscarlo en las enseñanzas de Jesús, y en los sermones y los escritos de los apóstoles antes que en las porciones puramente narrativas en los Hechos.¹³⁰

En forma similar, Gordon Fee afirma:

...A menos de que la Escritura explícitamente nos diga que debemos hacer algo, que simplemente es relatado o descrito esto nunca pudiera funcionar de un modo normativo.¹³¹

Otros intérpretes creen que Hechos y Lucas establecen el paradigma para la norma en la experiencia cristiana. L. T. Holdcroft escribe:

Las doctrinas de el Espíritu Santo que son popularmente conocidas como “pentecostales” son aquellas que aplicadas a la experiencia contemporánea provienen del patrón del capítulo 2 de los Hechos y la subsiguiente práctica del Nuevo Testamento¹³².

Estas visiones opuestas sobre cómo la narrativa histórica, (como en Lucas-Hechos) es aplicada a la experiencia cristiana contemporánea significa que la cuestión no es ni un punto debatible ni simplemente una cuestión académica o teológica. Esto es el corazón de una gran discusión en la hermenéutica de Lucas-Hechos y una pregunta cuya respuesta es cuestión de urgencia para la vitalidad espiritual del cristianismo contemporáneo. Las siguientes guías de consulta tratan la cuestión de cómo Lucas-Hechos como narrativa histórica, con un enfoque particular en Hechos, puede ser aplicada a la experiencia cristiana contemporánea.

a. Identificar la estrategia de narración y estructura de Lucas

Los intérpretes que escriben de “secciones estrictamente narrativas en los Hechos,” o que escriben acerca de lo que Lucas ha “narrado simplemente” tienen, creo yo, una

¹³⁰ Stott, *Baptism and Fullness*, 8-9.

¹³¹ Fee, *How to Read the Bible...*, 97.

¹³² L. Thomas Holdcroft, “*El Espíritu Santo*”: Una interpretación pentecostal (Springfield, MO: Gospel Publishing House, 1979), 90.

perspectiva no lucana en la narrativa histórica. Desde el comienzo he indicado que Lucas tiene un múltiple propósito histórico, didáctico y teológico. Por lo tanto, a la luz de este múltiple propósito, no hay “porciones estrictamente narrativas” y, además, Lucas nunca “ha narrado simplemente” cualquier cosa. Antes bien, Lucas-Hechos es una narrativa bipartita cuidadosamente estructurada con la segunda parte (Hechos) que es modelada en base a la primera (Lucas). En términos generales, las dos partes tienen 1) un relato “introdutorio”, 2) una relato inaugural, que contiene una crónica acerca del don del Espíritu Santo y un sermón inaugural que explica este don, 3) informes del ministerio que describen las señales que respaldaron el ministerio y la respuesta de aprobación o desaprobación hacia estos, 4) narraciones de los viajes, y 5) narraciones de las diferentes pruebas. Fuera de tan extensa base de datos, Lucas ha seleccionado, por inclusión así como por exclusión, la información que se acomoda a su estructura.

Esta estructura refleja una compleja estrategia narrativa. Por ejemplo, en cada narración de inauguración (Lucas 3-4; Hechos 2), con sus respectivos informes acerca del don del Espíritu Santo y el sermón inaugural que explica este don, establecen el esquema subsecuente de los ministerios de Jesús y sus discípulos, respectivamente. Claramente, el relato de la inauguración en Lucas establece a Jesús como un profeta carismático; asimismo la narración de inauguración en Hechos establece a los discípulos como una comunidad de profetas carismáticos. En otras palabras, todo el informe hecho posteriormente acerca del ministerio de Jesús y el ministerio de los discípulos debe ser entendido como el ministerio de profetas carismáticos. No sólo el relato de recepción en Jesús fue programático para su ministerio como profeta carismático, sino que también los discípulos serían bautizados, autorizados, llenos con el Espíritu, como Jesús mismo lo fue, por lo tanto, el relato de la recepción en Lucas también es paradigmático para el subsecuente ministerio carismático de los discípulos. Asimismo el relato programático de la recepción del Espíritu en los discípulos (Hechos 2) puede funcionar como un paradigma para la experiencia de las generaciones subsecuentes de cristianos.¹³³ Los relatos que siguen a la recepción programática/paradigmática inaugural funcionan como refuerzo, ilustración, y desarrollan un significado de lo que debiera ser un profeta carismático (Jesús), o una comunidad de profetas carismáticos (los discípulos). Así, cada episodio tiene una función específica estratégica en la narración. Esto quiere decir, que el primer asunto para ser decidido en cuanto a como el relato podría ser aplicado a la experiencia cristiana contemporánea es determinar su lugar en la estrategia y estructura total de la narrativa del autor.

b. Reconocer la particularidad histórica en cada episodio

¹³³ Contra Fee, “Hermeneutics”, 129. De acuerdo a Fee, las analogías de la recepción del Espíritu por parte de Jesús como posteriormente la de sus discípulos son, “descartadas como irrelevantes,” para la experiencia cristiana en el vigésimo siglo. Tal conclusión es sin ninguna base, no teniendo ninguna base en la exégesis de ningún texto en Lucas y Hechos. Si aún los ejemplos del Antiguo Testamento pueden ser relevantes para la experiencia de los cristianos (Rom. 4:23; 15:4, 1Cor. 10:6, etc.) entonces la posición de Fee sobre la recepción del Espíritu en Jesús y sus discípulos es una negación indefendible. Al adoptar su posición Fee ha omitido la obvia perspectiva lucana: que la era mesiánica, que es también la era del Espíritu, comenzara con los anuncios de nacimiento de Juan y Jesús. Así, el Pentecostés no es “la gran línea de demarcación” la cuál Fee arbitrariamente afirma que es.

Estrechamente relacionada a la cuestión de estrategia y estructura narrativa sobre el problema de aplicabilidad a la narrativa histórica está la pregunta de particularidad histórica. Las historias de Jesús y los discípulos son de particularidad histórica aún cuando estas tienen una función programática/paradigmática. Por ejemplo, tanto Jesús como los discípulos son ungidos/bautizados con el Espíritu Santo para inaugurar sus ministerios. Sin embargo, Jesús está en el río Jordán cuando es ungido por el Espíritu mientras que los discípulos están en Jerusalén cuando son bautizados por el Espíritu. Aún más lejos, la voz del cielo y el descenso del Espíritu en la forma corporal como de una paloma son señales auditivas y oculares que dan testimonio de la unción de Jesús; mientras que, el sonido de un viento recio desde el cielo y las lenguas de fuego son las señales auditivas y oculares que dan testimonio a los discípulos del bautismo en el Espíritu. Estas diferencias de particularidad histórica no significan que la recepción inaugural del Espíritu en Jesús difiera en función de la recepción inaugural del Espíritu en los discípulos.

Es real que el regalo del Espíritu Santo fue primero a Jesús (Lucas 3-4), y posteriormente a los discípulos (Hechos 1-2), es similarmente verdadero a el don subsecuentes del Espíritu relatado en Hechos. Así, el don del Espíritu a los creyentes en Samaria (Hechos 8), la casa de Cornelio, el centurión Romano (Hechos 10), o los discípulos de Efeso (Hechos 19) fueron reportados de acuerdo a una particularidad histórica de cada evento, antes bien que bajo alguna fórmula teológica. Por ejemplo, el don del Espíritu a los creyentes en Samaria fue después del bautismo de los mismos luego de un tiempo considerable siendo ministrado por imposición de manos; el don del Espíritu en casa de Cornelio ocurrió en el mismo día de su conversión y es la señal por la cual ellos justifican su bautismo en agua; y el don del Espíritu a los discípulos en Efeso fue luego de un segundo bautismo ministrado por la imposición de manos. Estos episodios contrastan con el don del Espíritu a los discípulos en el Pentecostés, el cual no fue ministrado por imposición de manos, quienes habían sido bautizados bajo el bautismo de Juan el Bautista y quienes fueron discípulos durante tres años. No obstante, cada episodio subsiguiente, a pesar de las diferencias en su particularidad histórica, ilustran lo extenso del don similar del Espíritu que los samaritanos, gentiles y los discípulos de Juan recibieron al igual que el don que hubieron recibido los discípulos en Pentecostés. Esta conclusión no es debatible, ya que Pedro explícitamente identifica la experiencia de Cornelio y los de su casa como la que los discípulos recibieron en Pentecostés (Hechos 11: 17). Por lo tanto, ya que el don del Espíritu significó el empoderamiento carismático para Jesús y los discípulos en el día de Pentecostés, esto también significaría el empoderamiento carismático para Cornelio y los de su casa, como también a los samaritanos en la experiencia temprana del don del Espíritu y la experiencia posterior a los discípulos en Efeso.

De lo señalado anteriormente, queda claro que la particularidad histórica asociada con las cinco recepciones o derramamientos del Espíritu Santo desafían a todas las tentativas de reducir el don del Espíritu a alguna fórmula teológica incluyendo: 1) la cuestión de la oración, 2) la relación del bautismo de Juan, 3) el espacio cronológico entre creer y la recepción del Espíritu y, 4) la ministración del Espíritu por imposición de manos. Es por esto, que ninguno de estos factores pueden ser aplicados a la recepción contemporánea del Espíritu. Antes bien, estos episodios sencillamente muestran que cualquiera que sea el lugar

donde el evangelio sea extendido el pueblo de Dios puede y debe recibir el empoderamiento carismático del Espíritu para ejercer su servicio cristiano. Este don del Espíritu para el empoderamiento carismático puede ser recibido con una experiencia individual o como parte de una experiencia en grupo; puede ser recibido en el contexto de oración o sin este; puede ser ministrado bajo la imposición de manos o sin la dependencia de un agente humano; puede ser simultáneo a la conversión o luego de la misma; y finalmente, este puede preceder al bautismo en agua o puede ser subsiguiente a este. Claramente, la recepción contemporánea del empoderamiento carismático del Espíritu tendrá sus propias particularidades contemporáneas de la misma manera que ocurriera con la particularidad histórica en la comunidad cristiana primitiva.

c. Hacer la diferencia entre principios y prácticas

La premura de seleccionar entre los principios y las prácticas, es decir, las prácticas de la temprana iglesia que son relatadas en Hechos, es un caso particular en la necesidad de reconocer la particularidad histórica de cada episodio en la narrativa de Lucas. Sobre todo, esto es importante para la pregunta de si realmente la práctica temprana de la iglesia puede ser aplicada a la iglesia contemporánea y, si es así, como debe ser correctamente aplicada.

En el libro de los Hechos, Lucas relata muchas prácticas o costumbres entre los cristianos primitivos. No resulta nuevo ya que el cristianismo provino del judaísmo con su herencia de las costumbres religiosas. Como el cristianismo, separado del judaísmo, este estableció su propia identidad, no obstante conservó muchos de los rasgos esenciales de la práctica religiosa judía. Como ellos sabían que Jesús, de una vez y para siempre fue el sacrificio por los pecados, los discípulos abandonaron la dimensión expiatoria de la adoración. Sin embargo, ellos siguieron perpetuando prácticas o costumbres como los horarios de la oración, la reunión habitual para la adoración, el bautismo de la conversión, comidas típicas, etc. Estas prácticas fueron reconocidas por ser compatibles con la expresión de su nueva vida en la era mesiánica, y, al igual que la transformación de la comida de Pascua de los judíos en la cena de Señor, de igual modo fueron transformadas y adaptadas a la nueva realidad cristiana. Como lo relatado en Hechos, las prácticas de la temprana iglesia incluía: 1) establecimiento del liderazgo apropiado para la comunidad, 2) el bautismo de agua, 3) comidas usuales, 4) reuniones regulares, 5) imposición de manos, 6) la profecía como la parábola promulgada, y, como algunos intérpretes añadirían, 7) hablar en lenguas.

La práctica de la fe en la iglesia contemporánea se relaciona con la práctica de la iglesia temprana en dos maneras. Por un parte, algunas prácticas deben ser perpetuadas en la iglesia contemporánea; es decir, estas prácticas pueden ser aplicadas en forma transcultural y transtemporal. Expresamente, estos son: la cena del Señor y el bautismo en agua. Estas deben ser practicadas por la iglesia contemporánea porque son establecidas por el Señor. Sin embargo, el modo o la manera para que sean practicadas la cena del Señor y el bautismo en agua, puede variar en tiempo y lugar. Los evangélicos conceden el *de facto* para la cena del Señor, ya que ellos no la celebran como una comida común. Los anabaptistas o de la iglesia tradicional de creyentes están un poco más dispuestos a conceder esto para el modo de

bautismo en agua. Sin embargo, el aspecto esencial es el significado de la práctica antes que la manera en la cual se realiza.

Por otra parte, el Señor no ordena muchas prácticas a la iglesia temprana, y su continua práctica en la iglesia contemporánea es tanto un asunto de indiferencia acerca de la forma por la cual puedan ser practicadas. Estos incluyen cosas tales como los tiempos para la oración, horarios para las reuniones habituales, la manera para establecer el liderazgo, etc. En otras palabras, la iglesia contemporánea no tiene que orar a la hora novena (Hechos 3: 1), ni escoger a sus líderes echando suertes (1: 26), o establecen el liderazgo en unidades de doce (1:16-26), o en las unidades de siete (6: 3), o tener las propiedades en común (2: 44; 4: 32-37). Estos son asuntos de la particularidad histórica de la temprana iglesia y la iglesia contemporánea no está bajo ninguna obligación bíblica/hermenéutica para aplicar cualquiera de estas prácticas de la iglesia temprana a su propia situación.

Sin embargo, aunque la iglesia contemporánea no este bajo ninguna obligación de perpetuar estas prácticas, estas prácticas realmente contienen principios que son obligatorios para los cristianos contemporáneos. Por ejemplo, Hechos no obliga a los cristianos a orar en el tiempo u horario acostumbrado, como las 3:00 de la tarde, pero si enseña el principio de que los cristianos deberían orar con regularidad. Asimismo aunque Hechos no obligue a los cristianos a escoger su liderazgo por un método, como el de echar suertes, esto realmente enseña el principio que la iglesia debe tener una organización correctamente establecida. Más aún, aunque Hechos no obligue al Cristianismo contemporáneo a la práctica del comunitarismo voluntario, si enseña el principio de que la iglesia, constituida de miembros individuales y en conjunto, existe para ministrar a las necesidades de sus miembros pobres y/o privados del derecho al voto. Para concluir, por una parte, los cristianos contemporáneos debe aplicar la práctica de la iglesia temprana de la cena del Señor y el bautismo en agua, aunque la forma de practicarlos pueda ser un asunto indiferente; por otra parte, para las costumbres no obligatorias o las prácticas que fueron encontradas en la iglesia temprana, los cristianos contemporáneos deben aplicar los principios inherentes dentro de la práctica, antes bien que la práctica misma en sí.

El hablar en lenguas, como es relatado por Lucas, en algún momento será incluido en el debate concerniente a la aplicabilidad de la práctica de la iglesia temprana en la experiencia del cristianismo contemporáneo.¹³⁴ Por lo tanto, esto requiere un comentario especial. Incluir el hablar en lenguas dentro de la discusión sobre la práctica es una confusión de las categorías. Hablar en lenguas, como lo relatado por Lucas (Hechos 2: 4; 10: 46; 19: 6), no es una práctica como lo fue el gobierno de iglesia, o aún, como lo fue la cena del Señor o el bautismo en agua cuando es considerado en términos de su forma. El hablar en lenguas es una realidad objetiva espiritual. Hablar en lenguas es un don de Dios y no un rito humano.

¹³⁴ Fee, *How to Read the Bible...*, 88. Él incluye "la práctica" del bautismo del Espíritu Santo acompañada por la práctica de hablar en lenguas con prácticas como el bautismo, la Cena del Señor y las reglas de la iglesia, etc. Fee se muestra confuso acerca de la definición "de práctica". En "Hermeneutics" él escribe sobre "la experiencia cristiana o práctica (que hacen los cristianos)," 126, " la experiencia Cristiana y la práctica, " 127, y, "en los asuntos de experiencia cristiana, y aún más en la práctica cristiana," 129. En las dos primeras citas los términos son sinónimos; en la tercera cita estos son correctamente separados y brindan una identidad independiente.

Por lo tanto, resulta inadecuado incluirlo en una discusión sobre la aplicación de las prácticas dentro de la iglesia temprana a la práctica de la iglesia cristiana contemporánea, como a menudo algunos hacen, sea por una motivación implícita o explícita para desacreditar la teología Pentecostal.

En conclusión, la pregunta hermenéutica de la aplicabilidad histórica del relato (como en Hechos) a la experiencia y práctica cristiana contemporánea se encuentra como algo que es complejo. Así, aquella postura hermenéutica que reduce a “si la revelación del propósito de Dios en la Escritura... (a) es didáctica, antes bien de que sean partes históricas,” o el que afirma, “lo que es simplemente relatado o descrito nunca puede funcionar de un modo normativo,” es visto como un caso de súplicas especiales, y tiene que ser rechazado como el principio arbitrario que es. Cuando el intérprete que ha hecho su exégesis del relato en Hechos, dirige el desafío de aplicar el mensaje de aquel texto a la vida cristiana contemporánea, este será dirigido por varias directrices complementarias e interdependientes: 1) aplicar las lecciones de una narrativa paradigmática, 2) aplicar el principio inherente del episodio relevante más bien que los detalles de particularidad histórica y 3) aplicar el principio inherente en la práctica particular antes que en la práctica de sí mismo. Cuando se aplica a la luz de estas guías, los relatos en Hechos se enriquecerán espiritualmente la vida del cristiano contemporáneo. Sin embargo, si el libro de los Hechos permanece aislado de la importancia contemporánea y de la aplicabilidad contemporánea de su narrativa histórica por una hermenéutica que es hostil o antipática, el empobrecimiento espiritual será permanente.

Pentecostés: el origen de una comunidad carismática (Hechos 2: 1-21)

Nuestro análisis de Lucas y Hechos muestra que esta narración fue cuidadosamente trabajada en dos partes (es bipartita). En la estructura de Lucas y Hechos, el relato del día de Pentecostés lanza el ministerio público de los discípulos tal como el relato temprano en Lucas ha lanzado el ministerio público de Jesús (Lucas 3-4). Además, en términos de la estrategia narrativa en Lucas, el relato del inicio del ministerio (Lucas 3-4) proyecta el ministerio de Jesús como un profeta carismático y, en su momento, sería el paradigma para el ministerio subsiguiente de los discípulos. Del mismo modo, el relato del día de Pentecostés proyecta el ministerio de los discípulos como una comunidad de profetas carismáticos¹³⁵ y, por extensión, es un paradigma para el ministerio de las generaciones subsecuentes de profetas carismáticos. Claramente, en la estructura de Hechos, el relato del Pentecostés tiene la relevancia de ser la narración central y también es la clave para el entendimiento del mensaje del libro entero. Por lo tanto, al fracasar en el entendimiento de la estructura del relato de

¹³⁵ Richard F. Zehnle, *Peter's Pentecosts Address: Tradition and Lukan Reinterpretation in Peter's Speeches of Acts 2 and 3*, Society of Biblical Literature Monograph Series, Volumen 15, (Nashville: Abingdon Press, 1971). Aunque su terminología se diferencie de la mía su observación es la misma. Él escribe: "Será mantenido que el discurso de Hechos 2 es el "punto clave" en los Hechos, una declaración que resume el punto de vista teológico del autor desde el cual el libro debe ser entendido," 17. Adicionalmente: "El derramamiento del Espíritu significa su consagración profética, tal como en el bautismo de Jesús significó la consagración profética para él," 117.

Lucas, y, sobre todo, su estrategia del relato del pentecostés, coloca seriamente en peligro la capacidad del intérprete a entender la intención del escrito de Lucas.

Por lo tanto, mientras el relato de Pentecostés debe ser entendido a la luz de su lugar dentro de la estructura, función y totalidad de Lucas y Hechos, también debe ser entendido a la luz de su contexto inmediato (1: 1-26). Esto comienza con la doble promesa del Espíritu (1: 2-8), la cual, recapitula la promesa anticipada de Juan acerca del bautismo en el Espíritu (1: 2-5; Lucas 3: 16), y de otro lado, recapitula la promesa anticipada de poder hecha por Jesús (1: 6-8, Lucas 24: 49). En esta yuxtaposición de las dos promesas del Espíritu, la segunda promesa del Espíritu define la primera promesa; es decir, el bautismo del Espíritu es el empoderamiento (autorización) del Espíritu (no es la iniciación). La ascensión de Jesús es el siguiente elemento en el contexto inmediato del relato pentecostal (1: 9-11). Esto muestra que el bautismo y empoderamiento del Espíritu a los discípulos debía ser realizado en la ausencia de Jesús. El tercer elemento en el contexto inmediato es la descripción de la comunidad de discípulos en la unidad y oración (1: 12-14). Completar la lista de apóstoles con la elección de Matías para suceder a Judas el traidor (1:15-26) es el elemento final en el contexto que conduce hasta el derramamiento del Espíritu durante el día de Pentecostés.

En sí mismo, el relato del Pentecostés (2: 1-47) es complejo. Esto se debe a tres componentes principales: 1) el origen de la comunidad carismática (2: 1-21), 2) la proclamación de Jesús como Cristo y Señor por parte de Pedro (2: 22-42), 3) el sumario que concluye el relato de la nueva comunidad cristiana (2: 43-47). Aquella parte del relato de pentecostés que es el sujeto de este capítulo, denominado el origen de la comunidad carismática (2:1-21), tiene tres componentes típicos: 1) la señal (2:1-4), 2) el asombro (2:5-13), y 3) la explicación (2:14-21). Por ejemplo, esta triple estructura también es encontrada en el siguiente relato (3:1-26), donde el milagro es la sanidad del hombre cojo (3:1-8), el asombro es la admiración de la muchedumbre (3:9-11), seguida de la explicación de Pedro sobre la fuente del poder por el cual este primer testimonio de poder, es decir, el milagro, fue hecho (3:12-26).

Señal: los discípulos son llenos con el Espíritu Santo (2.1-4)

Lucas cuenta la historia de pentecostés con simplicidad y moderación, sin embargo, el milagro de pentecostés puede ser una experiencia que demostraría el cambio crucial y dramático que tendría la vida de los discípulos. Durante aquel día, tres señales - 1) el ruido como un viento violento que se precipita (2:2), 2) las llamas como de fuego que reposa sobre cada uno (2:3), y 3) el hablar en otras lenguas (2:4) - dio a la experiencia de los discípulos un mayor clímax referente a las señales oculares y auditivas que habían dado testimonio en la recepción prototípica del Espíritu en Jesús (Lucas 3:21-22). La dimensión dramática de estas señales es completamente apropiada por la naturaleza crucial del don del Espíritu, dado que este significa, que la antigua promesa del Espíritu de profecía (Joel 2:28 ss.), y que las promesas más inmediatas del don del Espíritu (Lucas 11:13; 24:49; Hechos 1:5, 8) han sido cumplidas y, por lo tanto, su papel como los herederos y sucesores del ministerio de Jesús ha sido inaugurado. Aun mayor, este crucial acontecimiento, es también un acontecimiento que

cambia la vida de ellos debido a que desde ese momento en adelante, los discípulos tienen una relación con el Espíritu semejante a la cuádruple relación de Jesús con el Espíritu; es decir, al igual que Jesús, ellos serán bautizados en el Espíritu, empoderados en el Espíritu, llenos del Espíritu, y guiados por él Espíritu (cf. Lucas 3:22-4:1, 14, 18).

Hechos 2:1 Habiendo sido colocado el contexto inmediato bajo una serie de episodios, que concluye con el informe sobre la selección del decimosegundo apóstol, llamado Matías, Lucas avanza la escena **“a cuando el día de Pentecostés llegó.”** El pentecostés es el nombre griego para el Banquete de las Semanas; era un festival agrícola celebrado cincuenta días después de la Pascua de los judíos. Como el banquete de Pascua y Expiación de los judíos, Pentecostés era un día de convocatoria. Así, una muchedumbre de miles se habían agrupado sobre el monte del Templo en Jerusalén durante esta fecha. Ya que el día de Pentecostés había comenzado la tarde anterior, y el Espíritu Santo es derramado a las 9.00 a.m. (2:15), el día está siendo efectuado; es decir, más cerca esta de llegar a su final ya que iba a amanecer. Yendo más lejos, ya que Jesús había enseñado a los discípulos durante cuarenta días después de la resurrección (1:3), esto es, a partir del tercer día después de la Pascua de los judíos, los discípulos habían pasado de siete a ocho días en oración antes del Pentecostés.

Lucas relata que durante este día los discípulos **“estaban unánimes juntos.”** Esta descripción acentúa la inmejorable unidad que existió entre los discípulos hasta que esta fuera por primera vez quebrantada debido a la queja de los judíos helenísticos que concierne a la distribución de alimento (6:1; cf. 1:14; 4:32; 5:12). En esta unidad de corazón y alma (4:32) ellos se habían reunido **“en un lugar.”** Este lugar podía ser cualquiera, el Templo donde ellos se encontraban para exaltar a Dios (Lucas 24:53) o el aposento alto donde se quedaron (Hechos 1:13). Con el hecho de que ellos iban al templo cada día (2:46, 5:42), y que una muchedumbre de muchos miles se juntaron (2:6,41; nótese: aproximadamente tres mil junto a ellos fueron salvos), es casi seguro que ellos estaban juntos sobre el monte del Templo, quizá en los alrededores del pórtico de Salomón (5:12).

Hechos 2.2 Aunque los milagrosos relatos impregnan la narración de Lucas desde la aparición del ángel Gabriel a Zacarías (Lucas 1:8-23) hasta la supervivencia de la mordedura de una víbora a Pablo en la isla de Malta (Hechos 28:1-6), Lucas, no es, ni crédulo, ni un dedicado seguidor de los milagros. Él describe los espectaculares fenómenos de Pentecostés tanto con moderación, como con austeridad. Así él relata el primer milagro, **“Y de repente vino del cielo un estruendo como de un viento recio que soplaba.”** Entonces, el ruido, vino de repente; es decir, vino bruscamente como, por ejemplo, el terremoto que más tarde sacudiría la prisión en Filipos (Hechos 16:26). No sólo vino de repente, o bruscamente, sino que también vino del cielo. En otras palabras, el ruido vino de las alturas, es decir, de lo alto. Pero además de este significado natural, el uso judío para cielo era un término común de reverencia, o el circunloquio para Dios. Así, el ruido que Lucas relata vino de Dios, tal como ocurre en el bautismo de Jesús, **“y vino una voz del cielo,”** es decir, de Dios (Lucas 3:22). Además, este ruido era como el ruido de un viento fuerte, pero no era más que una tormenta del viento del Espíritu Santo que descendió sobre Jesús en su bautismo como una paloma

(Lucas 3:22). Lucas usa imágenes similares de la meteorología y la ornitología para describir el ruido estruendoso y el descenso del Espíritu en forma de paloma.

Lucas continua diciendo que este abrupto, divino y poderoso ruido, “llenó toda la casa donde estaban sentados.” En la descripción del lugar donde los discípulos se habían reunido (2:2) en términos de la casa, Lucas usa el típico idioma hebreo que describe el templo como la casa de Dios (cf. Lucas 19:46 Isa. 56:7); Hechos 7:47,49 (Isa. 66:1). En otras palabras, la totalidad del monte del templo, saturado como lo fue con adoradores, tanto residentes de Jerusalén como peregrinos, estuvo lleno de ese ruido de Dios.

Hechos 2:3 En la narración de Lucas, al espectacular prodigio le sigue otro fenómeno maravilloso. Tal como el bautismo de Jesús, la señal ocular es acompañada por una señal auditiva. En su relato de los prodigios de Pentecostés, la señal auditiva es seguida de una señal ocular, “y se les aparecieron lenguas repartidas, como de fuego, asentándose sobre cada uno de ellos.” Aunque la narración de Lucas pronto colocará su enfoque sobre la multitud que es testigo (2:5-13), en este punto, él enfoca su atención sobre lo que los discípulos vieron. Expresamente, ellos vieron lenguas como de, o comparable al fuego. Estas lenguas fueron distribuidas, asentándose sobre cada uno de ellos, descansado o colocándose sobre cada uno del mismo modo, por ejemplo, en el que Jesús se sentó en la sinagoga en Capernaun después de la lectura del profeta Isaías (Lucas 4:20), o como Pablo y Bernabé se sentaron después de la entrada en la sinagoga de Antioquía de Pisidia (Hechos 13:14).

Hechos 2.4 En la descripción de los espectaculares prodigios de Pentecostés por medio de las metáforas del viento y el fuego, Lucas ha usado el lenguaje típico de las teofanías (por ejemplo 1 Reyes 19:11-12). Por lo tanto, estos fenómenos teofánicos son símbolos auditivos y oculares que anuncian la presencia invisible del Espíritu Santo ya que “ellos estuvieron llenos del Espíritu Santo.” Desde tiempos tan antiguos como en la era del Éxodo, Bezaleel y otros siervos de Dios fueron llenos con el Espíritu de Dios en sabiduría, en entendimiento, en conocimiento y en toda arte (Éxodo 28:3; 31:3, etc.). Esta es la cuarta vez en su relato que Lucas ha usado términos del Antiguo Testamento (LXX) (cf. Lucas 1:15, 41, 67). Su significado aquí es determinado por el empleo más temprano de Lucas del mismo término. Primeramente describió a un profeta (Lucas 1:15), o introdujo el discurso profético (Lucas 1:41, 67), que, por lo tanto, podemos clasificar como un discurso pneumatológico. El uso subsiguiente de este término por Lucas en Hechos repite este énfasis dual sobre el ministerio profético/discurso profético (cf. Hechos 4:8, 31; 9:17, 31).¹³⁶ De acuerdo con su uso

¹³⁶ Roger Stronstad, “Filled with the Holy Spirit, Terminology in Luke-Acts,” in *The Holy Spirit in the Scriptures and the Church: Essays Presented to Leslie Thomas Holdcroft on his Sixty-fifth Birthday*, edited by Roger Stronstad and Laurence M. Van Kleek (Clayburn, B.C.: Western Pentecostal Bible College, 1977), 1-13. Como él es responsable “de la transferencia de identidad ilegítima,” es decir, define lo que quiere decir ser lleno por el Espíritu según las perspectivas paulinas, Gordon D. Fee completamente omite la importancia profética del término en Lucas y Hechos. En *“Baptism in the Holy Spirit: The Issue of Separability and Subsequence,”* *Pneuma* 7.2 (1985) él escribe: ...en ninguna parte el Nuevo Testamento dice, “Son salvos, y entonces sean llenos del Espíritu. Para ellos, ser salvos ...significa especialmente estar llenos del Espíritu,” 94. La exégesis actual de los nueve pasajes de Lucas (Lucas 1:15, 41, 67; los Hechos 2:4, 4:8, etc.) muestran que el término está relacionado con la profecía y no con la salvación. Desde luego, para Fee, la pneumatología de Lucas debe ser presionada dentro del molde paulino. Así, concerniente a la experiencia de los samaritanos él escribe: “Aunque Lucas lo haya dicho de otra manera, podemos asumir que los samaritanos y Pablo se han hecho creyentes en el sentido paulino -que sin el Espíritu ellos no son ninguno de él,” 90. Él concluye su discusión del caso samaritano

invariable, el empleo que da Lucas a este término para describir a los discípulos durante el día de Pentecostés describe el discurso inspirado. Por lo tanto, de la misma manera que Bezalel o Josué en el Antiguo Testamento fueron llenos del Espíritu y dotados con dones apropiados para su tarea, de la misma manera que Juan el Bautista fue lleno del Espíritu para su testimonio profético sobre el Mesías venidero, así, durante el día de Pentecostés los discípulos que deberían ser los testigos (Lucas 24:49; Hechos 1:8) fueron dotados con un don que es símbolo para su labor; a saber, **“comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que hablasen.”** En otras palabras, como señal de haber recibido el poder del Espíritu para ser testigos “hasta lo último de la tierra,” (Hechos 1:8), los discípulos, llenos del Espíritu hablan en lenguas o las lenguas del mundo (2:9-11), hablan en otras lenguas diferente a su lengua materna, hablan en lenguas hasta ese momento no aprendidas, pero ahora momentáneamente mediadas por el Espíritu Santo.

Observaciones:

1. En Hechos 2:2-3 Lucas ha descrito una teofanía dramática sobre el monte del templo, efectivamente, sobre el Monte de Dios (2 Crónicas. 3:1; Miqueas 4:2). Las dos primeras manifestaciones de la presencia de Dios (el viento metafórico y el fuego) son evocadoras de las teofanías anteriores en la otra montaña de Dios; a saber, Horeb/Sinaí (Ejemplo 3:1; 19:16ff.; 1 Reyes 19:11-13).

2. El viento metafórico y el fuego (22-3), que acompaña el descenso del Espíritu Santo (2:4), son las señales únicamente apropiadas acerca de la presencia de Dios por varios motivos: 1) Al igual que la experiencia de Elías en la montaña de Dios estas realmente simbolizan un encuentro divino o de la visitación de Dios; 2) estos fenómenos demuestran objetivamente que el derramamiento del Espíritu en los discípulos cumple la profecía de Juan en la cual el Mesías bautizaría con el Espíritu Santo y el fuego (Lucas 3:16; Hechos 1:5). En términos de este tópico de la promesa y cumplimiento es posible que para Lucas el viento (pnoes) de Pentecostés sea relacionado al Espíritu (pneuma) de la promesa de Juan, ya que **pneuma**, en sí mismo, a menudo lleva el significado de viento; y 3) el viento no sólo es un símbolo apropiado para una teofanía, sino que el fuego también lo es. Por una parte, simboliza la presencia divina (ejemplo 3:6; 13:21, etc.), y, por otra parte, expresamente simboliza al Espíritu de Dios, como por ejemplo, el Espíritu devastador (Isa. 4:4).

4. La descripción dual, **“Llenos del Espíritu Santo”,** y **“comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que hablasen,”** define un objetivo en el uso de la impresionante teofanía. Este objetivo sería conceder el don de profecía dado a los discípulos como herederos y sucesores con el ministerio de Jesús. En este contexto, hay una variedad de correspondencias tipológicas. Por ejemplo, la transferencia del Espíritu de Jesús a los discípulos, que fuese el único y absoluto portador del Espíritu durante los años de su ministerio público, evidenciado por esta profecía, repite la transferencia temprana del Espíritu de Moisés a los setenta ancianos, que también profetizan cuando el Espíritu vino y reposó sobre ellos (Núm. 11:25-29). Aún más, esto constituye a los discípulos en una

escribiendo: " En esa discusión, como un erudito del Nuevo Testamento, y contra algunas interpretaciones pentecostales ..." 91. Parece ser evidente en lo que escribe Fee, que él cree que como erudito del Nuevo Testamento es legítimo usar las perspectivas paulinas para negar lo que dice Lucas.

compañía de profetas carismáticos, quizá teniendo una relación con Jesús tal como los Hijos de los Profetas tenían con Elías o Eliseo.

5. Finalmente, según su descripción, Lucas tiene la intención de mostrar que el bautismo en el Espíritu Santo que los discípulos experimentaron durante el día de Pentecostés es funcionalmente equivalente a la unción del Espíritu la cual Jesús experimentara en el río Jordán (Lucas 3:21-4:18). Lucas demuestra esta funcional equivalencia de varias maneras: 1) en ambos casos el don del Espíritu Santo es lanzar o inaugurar sus respectivos ministerios (Lucas 4:14; Hechos 1:8); 2) en ambos casos el Espíritu es dado en el ambiente de oración (Lucas 3:21, Hechos 1:13); 3) en ambos casos hay señales auditivas y oculares; y 4) en ambos casos tienen su origen en el cielo, es decir, su origen es en Dios mismo.

Maravillas: las personas están asombradas de lo que han visto y escuchado (2.5-13)

El derramamiento del Espíritu Santo sobre los discípulos no fue algo oculto ni tampoco fue una experiencia privada. Fue un evento público según el diseño divino, atestiguado por una gran multitud de adoradores devotos que se habían juntado sobre el monte del templo. En la estructura que se revela de la historia del Pentecostés, Lucas describe la respuesta de la multitud acerca de lo que ellos ven y oyen (2:5-13) complementando su descripción de las señales (2:2-4). De esta manera, con el avance del relato, el enfoque de este cambia de la experiencia de los discípulos a la observación y la reacción de la multitud.

Hechos 2.5 Lucas describe la compleja reacción de la multitud al fenómeno impresionante y totalmente inesperado de Pentecostés usando cuatro términos: 1) estar confundidos (2:6), 2) estar atónitos (2:7, 12), 3) estar maravillados (2:7), y 4) estar perplejos (2:12). En la literatura del Nuevo Testamento los dos términos, “estar desconcertado” “y estar perplejos,” son exclusivos de Lucas. De los otros dos términos, Lucas usa “estar asombrado” (11/17) once de las diecisiete veces que ocurre en el Nuevo Testamento y “maravillados” (18/42) dieciocho de las cuarenta y dos veces que ocurre en el Nuevo Testamento. Entre las posibilidades de significados, “estar atónitos” es una respuesta característica de la gente a los milagros tanto del evangelio de Lucas (8:56) como en los Hechos (8:13) y, donde también se registró la respuesta invariable al hablar en otras lenguas (2:7,12; 10:45). Asimismo, mientras “estar maravillado” es más característico como una respuesta a la palabra hablada (Lucas 2:18,33; 4:22, etc.), el término “estar asombrado,” es una respuesta típica a lo milagroso tanto en el evangelio de Lucas (9:43; 11:14), como en los Hechos (3:12; 7:31). Lucas usa este grupo de términos para describir la respuesta de la muchedumbre a las señales del Pentecostés y advertir a sus lectores de la maravilla y la confusión, que esta teofanía a evocado entre aquellos que lo atestiguaron.

Lucas comenzó su relato enfocando a los discípulos que se habían reunido en el monte del templo para la adoración. Enseguida, habiendo descrito su recepción del Espíritu Santo como una teofanía (2:2-4), él ahora cambia el enfoque de su relato hacia otros judíos devotos que de modo similar se reunieron durante la mañana en el monte del templo. Allí “moraban en Jerusalén” Lucas informa a sus lectores, “varones piadosos, de todas las

naciones bajo el cielo.” En otras palabras, además de los peregrinos devotos que podrían haber venido a Jerusalén de los países de la diáspora para celebrar el Pentecostés, en Jerusalén vivían judíos cuya patria natal podría haber sido la misma que la de muchos de los que estaban de visita en la ciudad y que estaban dispersos por todo el imperio. Lucas catalogará estas naciones de la diáspora en los versos 9-11. En la descripción de estos judíos de la diáspora como “hombres devotos” implica que su motivación para visitar Jerusalén era religiosa. José de Chipre (4:36) y Saulo de Tarso (7:58) serían típicos de estos judíos devotos que se habían movido a Jerusalén desde los países de la diáspora. Al estipular que había judíos de cada nación bajo el cielo que se había reunido en el monte del templo implica para Lucas que el mundo entero, en la representación de cada persona, atestiguó esta teofanía.

Hechos 2.6 Al igual que los discípulos, estos judíos devotos habían pasado al templo para adorar, pero de repente su atención fue detenida por las señales asombrosas de la teofanía. “Y hecho este estruendo” Lucas informa, “se **juntó la multitud.**” Al inicio, “este estruendo” habría sido el sonido del cielo (2:2), pero pronto “**el hablar en otras lenguas**” por parte de los discípulos (2:4) habría quitado la atención de la muchedumbre del ruido del cielo. La multitud en sí misma, es una multitud de tamaño indefinido, pero al considerar 1) que era la fiesta del Pentecostés, y 2) que aproximadamente 3,000 fueron salvos, probablemente habrían sido contados en decenas de miles. Como la muchedumbre escuchó este milagro auditivo “**estaban confusos,**” ya que esta no era una evidencia típica del evangelio entre los judíos y gentiles (cf. 9:22; 19:32; 21:27,31). Ellos estaban confusos “**porque,**” como Lucas dice a sus lectores, “**cada uno les (los discípulos) oía hablar en su propia lengua.**” Por lo tanto, “las otras lenguas” que fueron habladas por los discípulos son los idiomas extranjeros de las naciones de la diáspora (2:5; 9:11). Como Galileos, los discípulos habrían hablado el arameo como su lengua materna. El arameo también fue extensamente hablado en todas partes del oriente antiguo, pero, al usar el término “otro” (*heterais*) para describir las lenguas habladas por los discípulos, y al describir el aturdimiento de estos antiguos residentes de la diáspora, evidentemente Lucas manifiesta que la multitud no oía a los discípulos hablar en arameo, sino en las lenguas nativas de sus países respectivos.

Hechos 2.7 Estos judíos devotos no sólo estaban desconcertados, sino que “**estaban atónitos y maravillados.**” Lucas usa estos dos términos –atónitos y maravillados– para describir la reacción de la gente a los milagros en una variedad de contextos, pero sólo aquí usa los dos términos juntos. De este modo, esto significa que las señales del Pentecostés son una maravilla superior que cualquiera de los otros milagros que él relata. ¿La multitud estuvo asombrada y maravillada, porque ellos simplemente oyeron a un grupo de judíos que hablaban en las lenguas nativas de su patria (que podrían ser oídas siempre que los peregrinos devotos se juntaban en el templo)? pero, como ellos decían, “**¿no son galileos todos estos que hablan?.**” Así, ellos estaban asombrados porque reconocieron (¿tanto por el vestido como el acento?) que los discípulos eran galileos, y no hombres de cada nación bajo el cielo (2:5), como ellos mismos eran y hablaban en las lenguas de sus nacionalidades de origen.

Hechos 2.8 Estaban maravillados al ver que los que hablaban eran galileos, ellos también se preguntan, “**¿Cómo, pues, les oímos nosotros hablar cada uno en nuestra lengua**

en la que hemos nacido?.” Aunque la multitud todavía espera la respuesta de Pedro a su pregunta, a saber, que Dios ha derramado el Espíritu de profecía (2:16ss), los lectores de Lucas ya conocen la respuesta: que los discípulos hablaban estos idiomas extranjeros “según el Espíritu les daba que hablasen.”

Hechos 2.9-11 La multitud, como fuera señalada “procedente de todas las naciones bajo el cielo”, incluían judíos “partos, medos y elamitas, habitantes de Mesopotamia, de Judea y de Capadocia, del Ponto y de Asia, de Frigia y de Panfilia, de Egipto y de las regiones de Libia alrededor de Cirene, viajeros de Roma, tanto judíos como prosélitos, cretenses y árabes”. Para este listado de naciones existe una variedad de explicaciones bien elaboradas e ingeniosas incluyendo la teoría que Lucas refleja un catálogo astrológico¹³⁷. La explicación inherente, que se observa por las preguntas en los versículos 7 y 8, es que la multitud está en el diálogo y comparan entre ellos aspectos sobre su linaje. Por lo tanto, el catálogo de naciones representa sus orígenes reales, y no una invención literaria. Partiendo de los 3,000 de la multitud que fueron salvados, los discípulos en sí mismos descubrieron el origen cosmopolita de sus convertidos. En términos del orden de las naciones en la lista el movimiento es generalmente de este al oeste, y de las tierras de la dispersión más temprana de judíos (Mesopotamia y Persia) a las tierras de la dispersión más reciente (Roma).

Por primera vez en su narrativa, Lucas identifica el contenido de lo que los discípulos, inspirados por el Espíritu hablaban en idiomas extranjeros que nunca habían aprendido. Él pone esta identificación sobre los labios de la multitud, que dicen: “les oímos hablar en nuestras lenguas las maravillas de Dios.” Aquí Lucas es fascinantemente ambiguo. Él no nos dice si ellos elogiaban a Dios de sus hechos poderosos o declaraban sus maravillas a las naciones. Quizás Lucas es deliberadamente ambiguo, porque la inspiración del Espíritu puede haber causado tanto adoración como proclamación. Lucas usa el mismo término aquí que usa para describir la casa de Cornelio donde les oían hablar en lenguas “y que magnificaban a Dios” (10:46), sin embargo, predispone a sus lectores para entender este contenido para ser entendido como la adoración antes bien que la proclamación.

Hechos 2.12 Aunque esto tome algunos momentos para leer, la escena que Lucas describe debe haber sido muy larga; él escribe, “Y estaban todos atónitos (cf. 2:7) y perplejos.” En la literatura del Nuevo Testamento, Lucas es el único que usa el término “estaban perplejos”. Este término antes había descrito el estado de ánimo de Herodes, por ejemplo, para oír los testimonios sobre el ministerio de Jesús y los discípulos (Lucas 9:7; cf. Actos 5:24; 10:17). Claramente, el milagro de que los galileos hablasen en las lenguas de las naciones de la diáspora desafió cualquier explicación ordinaria, diciéndose unos a otros: ¿Qué quiere decir esto?. Su continua perplejidad debía advertir a los intérpretes en contra de la identificación inmediata del Pentecostés como un segundo Sinaí en el contexto de la tradición intertestamentaria donde las naciones oyeron la ley en sus propias lenguas; aunque hay replicas de la teofanía del Sinaí en Pentecostés, estos judíos devotos, no dieron aquella

¹³⁷ Para una discusión más meticulosa y prudente de esta tesis puede ver a Bruce M. Metzger, “Ancient Astrological Geography and Acts 2:9-11,” in *Apostolic History and the Gospel: Biblical and Historical Essays presented to F. F. Bruce on his 60th Birthday*, edited by W. Ward Gasque and Ralph Martin (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1970), 123-33.

explicación, aunque si esto pudiera ser prematuro en los tiempos del Nuevo Testamento, con todo, ya estaba disponible a su propia tradición.

Hechos 2.13 Sin embargo, no todos los judíos que conformaban la multitud estaban perplejos. De hecho, algunos pensaron que tenían la respuesta a la pregunta; “Ellos burlándose, decían: Están llenos de mosto.” No para todos la reacción fue en confusión, asombro, maravilla, y perplejidad, sino antes bien, fue motivo de burlas entre sus hermanos. Y tal como se habían burlado de la obra de Dios en Jesús menos de dos meses atrás (Lucas 23:35-36), ahora, también se burlaban de la obra Dios, expresamente, la inspiración del Espíritu fue expuesta a sátiras. Los que se estaban burlando explican que los discípulos, quizás como se esperaba de los galileos, estarían embriagados.

Observaciones:

Las señales auditivas y oculares asombrosas del Pentecostés (2:2-4) encuentran su cumplimiento funcional en el prodigio complementario de la multitud de devotos adoradores (2:5-13). Estas señales son de las más dramáticas registradas en Lucas-Hechos y en realidad, en todo el Nuevo Testamento, de esa misma forma, la respuesta de la multitud es sin comparación con cualquier otra respuesta encontrada en Lucas y Hechos. Además, en ninguna parte de sus dos escritos Lucas aglutina tal concentración de términos para describir la respuesta de la multitud. Así, según la narración, ningún otro acontecimiento en la historia revelada de la salvación en los tiempos del Nuevo Testamento, con una lista tan abundante de maravillas, tenía un impacto tan impresionante como lo tuvo la teofanía del derramamiento con el Espíritu Santo durante el día de Pentecostés.

Esta respuesta inicial en asombro al recibir la visitación teofánica sobre el monte del templo es programática para la recepción subsecuente del don del Espíritu Santo para Cornelio y su casa (Hechos 10:45), y también como respuesta a las señales y las maravillas que fueron realizadas por los discípulos. Las señales y prodigios (Hechos 2:42; 4:30; 5:12; 6:8; 8:6,13, etc.) son el modelo posterior del ministerio carismático de Jesús (Hechos 2:22). Por lo tanto, tal como su ministerio carismático propiamente evocó la admiración (Lucas 4:32,36; 5:9, etc.) y el asombro (Lucas 5:26), de modo similar, las señales y prodigios del subsecuente ministerio carismático de los discípulos evocarían asombro y admiración (Hechos 3:9,11; 8:13, etc.).

Lucas no solamente relata las señales de pentecostés y su respuesta complementaria, él también describe el primero de dos modelos para el avance del evangelio en Hechos. En el libro de los Hechos la extensión del evangelio tiene dos movimientos: 1) centrípeta, donde los pueblos representados son impulsados hacia Jerusalén como centro, y 2) centrífuga, donde los discípulos expulsados de Jerusalén.¹³⁸ Como fue relatado en el relato del Pentecostés, el primer movimiento es centrípeta; es decir “ varones piadosos, de todas las

¹³⁸ Para esta observación estoy en deuda con David W. Wead, “The Centripetal Philosophy of Mission.” in *Scripture Tradition, and Interpretation: Essays Presented to Everett F. Harrison by his Students and Colleagues in Honor of his Seventy-fifth Birthday*, edited by W. Ward Gasque and William Sanford LaSor (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1978), 176-86.

naciones bajo el cielo” (Hechos 2:5) se han congregado sobre el monte del templo, el monte de Dios. Aquí ellos también oyen el testimonio de los discípulos sobre Jesús (2:22ff.), quien es Cristo y Señor (2:36). Ellos son compungidos en el corazón (2:37) y son salvos (2:40) en cantidad de miles (2:41). Esta reunión centrípeta de las naciones en Jerusalén (2:9-11), representado por judíos devotos, es el cumplimiento inicial de una habitual imagen profética acerca de los postreros días. Por ejemplo, Isaías declara:

Acontecerá en lo postrero de los tiempos, que será confirmado el monte de la casa de Jehová como cabeza de los montes, y será exaltado sobre los collados, y correrán a él todas las naciones.

(Isaías 2.2)

El tema de la confluencia centrípeta de las naciones en los días posteriores en Jerusalén impregna a los profetas, sobre todo Isaías (cf. 27:13; 56:7; 66:28; cf. Miqueas 4:1-3, etc.). Después de esta imagen inicial de las misiones centrípetas con las naciones en Jerusalén (Hechos 2), un segundo modelo centrífugo de misiones es desarrollado, en el cual se empuja a los discípulos en Jerusalén a dar testimonio acerca de Jesús en Judea, Samaria y hasta lo último de la tierra (Hechos 1:8; cf. Isa. 49:6). Esta acción centrífuga comienza con la dispersión de discípulos en todas partes de las regiones de Judea y Samaria después del martirio de Esteban (8:1) y concluye con el testimonio de Pablo en Roma durante un periodo de dos años (28:30-31).

Explicación: las tres señales como cumplimiento de la profecía en Joel (2:14-21)

Ni en el desarrollo inmediato, ni en el desarrollo subsiguiente y total del día de Pentecostés y derramamiento del Espíritu en el libro de los Hechos podría ser observado y experimentado y permanecer sin explicación. Por una parte, sin la explicación dada por parte de Pedro, la multitud del templo habría permanecido desconcertada (2:6), maravillada (2:7), asombrada (2:7,12), y perpleja (2:12) o por otra parte, burlándose (2:13). Además, sin la explicación por parte de Pedro, los propios discípulos no habrían entendido su experiencia más allá de los límites específicos establecidos en las promesas hechas por Jesús acerca del Espíritu (Lucas 11:13; 24:49; Hechos 1:5,8).

Pedro explica el derramamiento del Espíritu que los discípulos acaban de experimentar, apelando a un antiguo oráculo del profeta Joel, del cual él da un *pesher*, o una interpretación que significa “esto es eso”. A la antigua promesa de Joel acerca del derramamiento del Espíritu, Pedro, inspirado por el Espíritu (el verbo *apophthengomai* es usado tanto en Hechos 2:4 como en 2:14), hace tres cambios significativos. Primero, él contemporiza el texto substituyendo la referencia temporal indefinida de Joel, “**después de esto**” con la referencia definida, “**en los postreros días**” (2:17a). En segundo lugar, él añade la frase, “y ellos profetizarán” (2:18b). En tercer lugar, él agrega la palabra “señales” (2:19b) en la declaración acerca de la aparición de las maravillas sobre el cielo y debajo en la tierra. En sí mismo, el texto de Joel explica adecuadamente el significado de la teofanía en Pentecostés. Sin embargo, las tres adiciones de Pedro, refuerzan lo que Joel anuncia, como hacen que el anuncio general del texto sea mucho más exacto. En realidad, cuando se toma bajo sus propios términos, a pesar de las diversas interpretaciones y a veces contradictorias del texto

en la iglesia contemporánea, la explicación de Pedro acerca del pentecostés con la referencia especial de Joel, sostienen un sólo significado.

La explicación de Pedro de la teofanía del Pentecostés, es sólo la primera parte de una proclamación en dos partes. La segunda parte será dando testimonio de Jesús de Nazaret a la multitud del templo (2:22-36). Aunque pueda aparecer como una predicación dividida en el relato de Lucas (el cambio en el tema de explicación, del Espíritu Santo a Cristo) implica que estas dos partes son los sumarios de apertura y cierre de un largo diálogo, bajo una multitud desconcertada y perpleja por un lado y Pedro y los discípulos por otro lado.

La identificación de Pedro de los fenómenos de Pentecostés como el derramamiento del Espíritu en los postreros días conduciría al diálogo a lo largo de las siguientes líneas. “Los postreros días sólo vienen con la llegada del Mesías”, alguien podría protestar. “¿Cómo es que usted dice que estos días vienen con el Espíritu?. De hecho, el Espíritu no vendrá aparte del Mesías.”

“Varones israelitas,” Pedro hubiera podido responder, “están en lo correcto. El don del Espíritu en el día del hoy, del cual ustedes han sido testigos, en realidad es prueba que el Mesías ha llegado. Efectivamente, Jesús nazareno, varón aprobado por Dios entre vosotros con las maravillas, prodigios y señales que Dios hizo entre vosotros por medio de él, como vosotros mismos sabéis” (2:22).

Lucas guarda silencio sobre la clase de diálogo que necesariamente sea la base para la transición o cambio de dirección en la explicación de Pedro acerca del derramamiento del Espíritu a su testimonio sobre Jesús como Cristo y Señor .

Bajo el cuidado en la construcción del contenido que opera Lucas-Hechos, el relato de Pentecostés tiene paralelos temáticos y estructurales adyacentes con el relato inaugural del evangelio. Bajo esta comparación, la explicación de Pedro del derramamiento del Espíritu sería con una interpretación *peshet* de un oráculo paralelo del profeta Joel comparado con la explicación temprana de Jesús acerca de la recepción del Espíritu, con una interpretación *peshet* de un oráculo del profeta Isaías (Isa. 61:1; Lucas 4:18ff.).

Hechos 2:14 Como ocurriese con anterioridad (Lucas 9:20; Hechos 1:15), Pedro toma la iniciativa como el portavoz de los discípulos. “Entonces Pedro, poniéndose en pie con los once,” él aprovecha la oportunidad dada por la acusación hecha de estar embriagados, y no sólo refutar la misma (2:13), sino que también atestigua acerca Jesús (2:22ss). A causa de la conmoción y la atención dividida de la multitud de miles, “alzó su voz” para ser oído en medio del alboroto. En la indicación respecto a alzar su voz “y hablóles (*apophthengomai*),” Lucas usa el mismo verbo que antes había utilizado en el momento que ellos hablaron en otras lenguas cuando el Espíritu “les daba que hablasen” (*apophthengomai*). Al elegir este verbo en los textos dentro del mismo contexto, Lucas obliga a sus lectores a entender el discurso de Pedro como inspirado por el Espíritu, es decir, a ser una expresión profética. La multitud que se había congregado debido a las señales y maravillas que ellos

habían atestiguado, incluían “varones judíos, y todos los que habitáis en Jerusalén”(cf. 2:5). Respondiendo a la acusación de estar bajo embriaguez, Pedro enfáticamente exhorta a la multitud: “esto os sea notorio, y oíd mis palabras.”

Hechos 2:15 Refutando la acusación burlona sobre su estado de embriaguez Pedro afirma acerca de los once, “**Porque éstos no están borrachos, como vosotros pensáis.**” Como prueba de su estado de sobriedad él recuerda a la multitud, “**siendo la hora tercera del día,**” es decir, las nueve de la mañana. Es imposible para cualquier lector del relato de Lucas conocer el tono de la voz de Pedro con certeza. Por una parte, él simplemente pudo haber hecho una declaración neta sobre la temprana hora del día. De otra parte, él pudo haber hablado con un tono sarcástico, en el sentido de que aún los galileos (2:7) no se emborrachan en horas tempranas como las nueve de la mañana.

Hechos 2.16 No, los discípulos no estaban ebrios. Sin embargo, Pedro continúa diciendo con una fuerte aseveración, “**Mas esto es lo que fue dicho por el profeta Joel.**” Los judíos devotos, quienes fueron su audiencia, estaban familiarizados con cuatro tipos de interpretación entre los judíos contemporáneos: 1)literal, 2)midrash, 3)pesher, y 4)alegoría.¹³⁹ De vez en cuando todos los judíos habrían interpretado las Escrituras de forma literal. Además, los judíos de Alejandría interpretaron las Escrituras alegóricamente; los fariseos, que eran la secta más grande y más influyente dentro del judaísmo contemporáneo, practicaron la interpretación de la Midrash, que se movió del texto a la vida práctica; los Esenios, la segunda secta más grande dentro del judaísmo con muchos de sus miembros viviendo en Qumran al este de Jerusalén que pasa por la orilla del norte del Mar Muerto, practicaban la interpretación pesher, que se movía desde la vida práctica hacia el texto. En la apelación al texto en Joel, Pedro adopta el principio pesher conocido por nosotros de los comentarios bíblicos de Qumran; esto es (de la práctica de vida, es decir, el don del Espíritu) lo que esta en el texto (el anuncio profético hecho por Joel).

Hechos 2.17 Por medio del profeta Joel, Dios había anunciado el futuro derramamiento de su Espíritu, pero es él mismo Pedro, siendo inspirado por el Espíritu (obsérvese el comentario del 2:14 para el verbo *apopthengomai*), quién declara que el derramamiento “**después de eso**” será “**en los postreros días.**” El lenguaje de Pedro refleja la habitual historiografía judía, que dividía la historia en dos épocas: esta era/la era por venir, o los días pasados/y los postreros días. Esta era es la era presente, y los postreros días, es la era del Mesías y de su Espíritu. Por lo tanto, al contemporizar el mensaje de Joel, Pedro afirma a la multitud del templo que las señales y maravillas que ellos acaban de atestiguar demuestran que la era del Mesías, la era de los postreros días, ya ha sido inaugurada.

En los postreros días, Dios prometió, “**Derramaré de mi Espíritu sobre toda carne.**” En el lenguaje con el cual Joel habla de la promesa del descenso de la lluvia temprana y tardía (Joel 2:23), Joel guarda semejanza al hablar “**del derramamiento del Espíritu.**” En otras palabras, en contraste a la operación aislada y exclusiva del Espíritu sobre los líderes de Israel en los días primeros, en los postreros días el Espíritu sería derramado como un diluvio sobre

¹³⁹ Ver Richard N. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company. 1975), 22ss.

“toda la humanidad,” literalmente, toda carne. Esta es la promesa del don universal del Espíritu sobre la nación de Israel, pero como Pedro lo aclararía más tarde en ese día, es sobre todos aquellos que se arrepienten (2:38). Desde el contexto general en los Hechos, es claro que los gentiles son incluidos en esta promesa (Hechos 10:19). Cuando Dios derramará de su Espíritu en los postreros días, Joel continuó diciendo, “Y vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán.” En otras palabras, el texto de Joel se identifica con “y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que hablasen,” acto que sucedió cuando los discípulos fueron llenos del Espíritu (2:4), siendo el don de la profecía. Este don universal de profecía incluye tanto a hijos como hijas; además, fue prometido que, “Vuestros jóvenes verán visiones, Y vuestros ancianos soñarán sueños.” Como Dios lo había señalado en los tiempos de Moisés, tanto las visiones como los sueños son el medio para la profecía (Núm. 12:6). En esta declaración a Moisés sobre cómo Dios se revelaría a sus siervos los profetas, los términos “visión” y “sueño” están en paralelismo sinónimo y, por lo tanto, los términos identifican un medio de revelación, antes que dos. Como la visión y el sueño son el medio de la revelación, el nombre más temprano para el profeta fue “el vidente” (1 Sam. 9:9). Muchos de los profetas, incluyendo Isaías (Isa. 1:1), Ezequiel (Ez. 1:1), y Amos (Amos 1:1), informaron de su estado visionario.

Hechos 2.18 En los postreros días, Dios declara que él derramará Espíritu de profecía, “sobre mis siervos y sobre mis siervas en aquellos días.” Aunque esta promesa dada por medio del profeta Joel sea directamente aplicable a la experiencia de los discípulos durante el día de Pentecostés, su cumplimiento fue previsto una generación antes. En aquel tiempo, cuando nacieron Juan y Jesús, la profecía fue restaurada en Israel entre esclavos por vínculos como Simeón (Lucas 2:29) María (Lucas 1:36-38); hijos, como Juan el Bautista (Lucas 1:15); y los ancianos Zacarías (Lucas 1:6), Elizabeth (Lucas 1:41), y Ana (Lucas 2:36). Así, los postreros días, en contraste con la experiencia temprana del pueblo de Israel cuando sólo líderes seleccionados fueron dotados con el Espíritu, son caracterizados por el derramamiento universal del Espíritu de profecía que cruza todos los límites de edad, de género, y económicos. En otras palabras, comenzando con el relato de la infancia (Lucas 1:5-2:52) y el fresco ímpetu dado en el día de Pentecostés, jóvenes y mujeres, ancianos y mujeres, hombres libres y esclavos, tenían ahora al Espíritu derramado sobre ellos para crear una comunidad de profetas carismáticos. La adición de Pedro, “y profetizarán,” al anuncio de Joel obliga a la audiencia de Lucas a entender esta observación sobre la fórmula, “...llenos con el Espíritu Santo,” y el reporte de “ellos comenzaron a hablar con otras lenguas” (2:4) para describir la profecía.

Hechos 2.19 El anuncio de Dios por medio del profeta Joel acerca del derramamiento del Espíritu Santo continúa diciendo: “Y daré prodigios arriba en el cielo,” literalmente en el cielo *en to(i) ourano(i)*. En el contexto del Pentecostés las maravillas arriba en el cielo no pueden ser ni más ni menos que el fuerte estruendo, como viento recio, que vino de repente del cielo (*ek tou ouranou*) (2:2). En la anunciación de las maravillas desde el cielo, el texto de Joel contiene la mitad de la fórmula en común: “maravillas y señales” (cf. 2:22, 43). Así mismo como citó en la profecía de Joel, Pedro agregó la otra mitad de la fórmula en el texto, contemporizó el texto a la realidad del Pentecostés. Así, además de las señales que Dios haría en el cielo también haría, “señales abajo en la tierra” cuando el

Espíritu sea derramado. En el contexto de Pentecostés las señales abajo en la tierra son dos: 1) las lenguas de fuego (2:3), y 2) las otras lenguas que los discípulos hablaron (2:4). La adecuación asombrosa de la profecía de Joel para explicar los fenómenos de Pentecostés amplían aún la frase?, “Sangre y fuego y vapor de humo.” El lenguaje que Joel usa es la terminología apocalíptica convencional y los tres términos (la sangre roja, el fuego y el vapor de humo), no sólo el término “fuego”, describen adecuadamente” las lenguas de fuego que se posaron y descansaron sobre cada uno de los discípulos.

Hechos 2.20 El lenguaje apocalíptico sigue con la descripción “El sol se convertirá en tinieblas, Y la luna en sangre.” Además, este lenguaje describe el fuego teofánico, expresamente el vapor de humo que apareció sobre el monte del templo y que no sólo oscureció la luz del día, pero que también hizo que la luna apareciera como roja sangre. No hay ninguna justificación para lanzar este lenguaje apocalíptico fuera del contexto y aplicarlo a los acontecimientos recientes de la crucifixión de Jesús, o a los acontecimientos al final de la era.¹⁴⁰ Ni Pedro ni Lucas nos dieron esta opción. Estas maravillas y señales apocalípticas aparecen “Antes que venga el día del Señor, Grande y manifiesto.” “El día del Señor” es una fórmula común en el Antiguo Testamento, que describe el día de la visitación divina, con el objetivo de traer maldición o bendición. En el texto hebreo de Joel, este día del Señor es un día de juicio, ya que este es un día imponente o un día de temor. Sin embargo, en la traducción de la Septuaginta, sería un día de bendición, ya que es un día glorioso antes bien que un día de temor. Dentro del contexto aplicacional que da Pedro del Pentecostés, este es un día de bendición divina; específicamente, un día de perdón y del don del Espíritu Santo (2.38). Por lo tanto, este sería un día grande y glorioso.

Hechos 2.21 Este día del Señor es un día grande y glorioso porque, “todo aquél que invocare el nombre del Señor, será salvo.” Lo que Joel anunció al principio es realizado más tarde en ese día, cuando en respuesta al doble llamado de Pedro: 1) “arrepentíos” (2:38), y 2) “Sed salvos de esta perversa generación,” (2:40) “se añadieron aquel día como tres mil personas.” (2:41), asegurando sin duda alguna la visitación, grande y gloriosa de la bendición.

Observaciones:

En un grado asombroso, el texto de Joel citado por Pedro en respuesta a la perplejidad, y burla de la gente (2:12-13), es la descripción exacta del derramamiento del Espíritu de Dios sobre los discípulos durante el día de Pentecostés.¹⁴¹ De principio a fin, el

¹⁴⁰ Walter C. Kaiser, Jr., “The Promise of God and the Outpouring of the Holy Spirit: Joel 2.23-32 and Acts 2:16-21,” in *the Living and Active Word of God: Essays in Honor of Samuel J. Schultz*, edited by Morris Inch and Ronald Youngblood (Winona Lake: Eisenbrauns, 1983), 109-22. Correctamente rechazando tentativas de mostrar que las maravillas anunciadas por Joel fueron realizadas por Jesús en su primer advenimiento (p. ej. su crucifixión) Kaiser los relega en forma incorrecta a Jesús en su segundo advenimiento (121). De hecho, la descripción de Lucas respecto a los fenómenos de pentecostés (Hechos 2:1-4), y la apelación por parte de Pedro de Joel para explicar lo mismo (2:17.21) deja en claro que las maravillas de las cuales anunciara Joel, fueron realizadas durante el día de pentecostés, y no en el primer o en el segundo advenimiento de Cristo.

¹⁴¹ Contra Richard D. Israel, “Joel 2:28.32 (3:1-5 MT): Prism of Pentecost,” in “Charismatic Experiences in History,” edited by Cecil M. Robeck, Jr. (Peabody Hendrickson Publishers, Inc., 1985). 2-14. Él escribe: “ Hay que decir que el texto de Joel realmente no concuerda con los fenómenos descritos en Hechos 2:14. El único verdadero punto de contacto

texto de Joel se cumple totalmente y con precisión en la experiencia de los discípulos. Expresamente, según la profecía de Joel, el derramamiento del Espíritu es: 1)profético, 2)universal, y 3)atestiguado por maravillas. En otras palabras, tal como en la fórmula de Lucas, “llenos del Espíritu Santo,” y su informe complementario en su predicación inspirada (2:4) quiere decir que la teofanía sobre el monte del Señor culminó en un fervor profético, como es anunciado en el texto de Joel (2:17). Además, tal como Lucas relata que durante el día de Pentecostés los discípulos se conformarían como una comunidad de profetas (el antecedente “de ellos” <2:1> es la reunión de aproximadamente 120 personas, que incluye tanto a hombres como mujeres, unos más jóvenes, como los hermanos de Jesús, y otros más adultos, como la madre de Jesús <1:14>), por lo tanto, el texto de Joel anuncia una comunidad de profetas, hijos e hijas, ancianos y jóvenes, vinculando tanto hombres como mujeres (2:17-18b). Finalmente, tal como Lucas relata las maravillas como el fuerte estruendo y el viento recio que vinieron de repente desde el cielo (2:3), el texto de Joel anuncia que el derramamiento del Espíritu sería atestiguado por maravillas en el cielo (2:19).

Además de estas descripciones exactas de la teofanía del Pentecostés, que deben ser encontradas en el texto de Joel, la cita del texto, por parte de Pedro, contiene tres alteraciones principales y/o adiciones, que acentúan la aplicabilidad del texto a su experiencia y refuerzan el significado de la teofanía. Por un lado, Pedro transforma el tiempo indefinido indicado en el texto de Joel a un tiempo más definitivo, los postreros días (2:17). Así, en la perspectiva de Pedro el derramamiento del Espíritu es una realidad escatológica. Aún, en la declaración de Joel acerca de que sus hijos e hijas, jóvenes y ancianos, siervos, hombre y mujeres (2:17-18b), Pedro añade la declaración, “y profetizarán” (2:18c). Así, en la perspectiva escatológica de Pedro este derramamiento del Espíritu originará señales sobre la tierra bajo el don universal de profecía. Finalmente, los fenómenos teofánicos del Pentecostés no sólo incluyen maravillas en el cielo. Según la última adaptación de Pedro del texto de Joel, “señales” abajo en la tierra, expresamente son las lenguas de fuego y el hablar en otras lenguas (2:3-4). Así, en la perspectiva de Pedro, el hablar en otras lenguas, lo que Joel identifica como una forma de profecía, es una señal divinamente ordenada. Lucas, relata esta señal en dos ocasiones subsecuentes: 1)el don del Espíritu Santo en la casa de Cornelio (10:44-48), donde la función de la señal es explícita, y 2)el don del Espíritu Santo a aproximadamente doce discípulos en Efeso (19:1-7), donde, como en Hechos dos, es explícitamente identificado como profecía.

Una implicación importante de la *peshering* (interpretación) de Pedro del texto en Joel 2:28-32 para explicar el derramamiento del Espíritu Santo sobre los discípulos durante el día de Pentecostés es que la “evidente” pneumatología pentecostal es una genuina reflexión más veraz de las “señales y maravillas” pneumatológicas en Lucas que la ofrecida por sus críticos y opositores. Pero este es un tema que debe ser hablado sobre otra ocasión.

es la recepción del Espíritu, aunque aún en este punto, la palabra “lleno del Espíritu” realmente no coincide con la efusión o derramamiento señalada por la palabra hebrea para “derramando.” Nótese también que los fenómenos que acompañan como el viento, lenguas de fuego, y el hablar en otras lenguas no son explicados por la referencia al pasaje de Joel,” aún “... respecto a la disparidad entre los acontecimientos de Joel 3:1-5 (p. 11). La susodicha exposición de 2:17-21 es la respuesta al fracaso de Israel de observar muchos puntos de contacto, completos y detallados entre Hechos 2:1-4 y Joel 2:28-32. Además, el punto de contacto entre los dos textos respecto a el dar del Espíritu y los fenómenos descritos por Lucas en Hechos 2:11-4 son mucho más cercanos que entre cualquier otra profecía del Antiguo Testamento.

Seis:

El Espíritu Santo en Lucas y Hechos

Sea que estemos considerando la hermenéutica o la teología, esta serie de estudios es acerca del Espíritu Santo en el pentecostalismo y en Lucas-Hechos. Al estudiar el tema del Espíritu Santo en forma aislada de su apropiado y completo contexto, somos susceptibles al peligro de falsificar el tema por una distorsión en la proporción. Aunque nuestro enfoque primario es el Espíritu Santo, el Espíritu Santo no es el enfoque primario en Lucas (aunque insistiría que es mucho más importante para Lucas de lo que la mayoría de los eruditos lo permitiría). Por lo tanto, para proteger del inherente peligro de una distorsión en la proporción, empezaré relacionando el tema del Espíritu Santo al tema principal de Lucas, que obviamente es la cristología. Por ejemplo, en comparación con los otros evangelios, y más aun, al comparar Mateo y Marcos con Juan, la cristología de Lucas es radicalmente distinta. Por ejemplo, esta cristología refleja la perspectiva de Hechos en la resurrección, ascensión y exaltación. Además, su cristología está complementada por una persuasiva pneumatología. Por lo tanto, en contraposición a la forma que Mateo y Marcos prestan atención, Lucas describe a Jesús como un hombre lleno del Espíritu, un líder carismático, ungido, guiado, y empoderado con el poder del Espíritu Santo. Para Lucas, de forma única en el Nuevo Testamento Jesús es el Cristo carismático.

En este contexto cristológico, la pneumatología de Lucas se sitúa en un trasfondo y proporción apropiados. A continuación daré una sinopsis de la cristología de Lucas como fundamento de mi propuesta a la pneumatología de Lucas. Este acercamiento no sólo salvaguarda la simetría de Lucas entre la cristología y la pneumatología, sino que también intenta demostrar que la descripción que hace Lucas acerca de Jesús como el Cristo carismático en el evangelio es paralelo a la subsiguiente descripción de los apóstoles en Hechos. En otras palabras, de acuerdo con Lucas, no solo Jesús, el fundador del cristianismo, fue ungido, guiado, y empoderado con el poder del Espíritu Santo, sino que también los discípulos, sus seguidores, son bautizados, guiados, y fortalecidos con el poder del Espíritu Santo. Esto no debe sorprendernos, ya que su misión es seguir haciendo y enseñando las cosas que Jesús comenzó a hacer y a enseñar. De esta manera, mientras que Lucas en el primer libro de la historia, el origen y la extensión del cristianismo narra la historia del Cristo carismático que anduvo haciendo lo bueno, en su segundo libro narra la historia de la comunidad carismática de discípulos que anduvieron haciendo lo bueno porque el Espíritu de Cristo estaba en ellos.

Sinopsis de la cristología lucana

Cada uno de los evangelios tiene un tema común: el ministerio salvador de Jesús de Nazaret. Aunque lo que tienen en común estos evangelios es mucho más importante que sus diferencias, cada uno de los evangelistas tiene una cristología específica. Por supuesto, el evangelio de Juan difiere radicalmente en su descripción de Cristo en comparación con los llamados evangelios sinópticos, Mateo, Marcos y Lucas. Sin embargo, en términos de contenido, énfasis y estilo, estos evangelistas tienen una cristología específica. Por ejemplo, el evangelista Marcos, evidencia a Jesús como un hombre de acción vigorosa. En descripciones sucesivas y más significativas muestra a Jesús, primero en su función de maestro (1:16 al 4:41); luego como profeta, primero de Israel (5:1 al 7:23), y en segundo lugar de los gentiles (7:24-37); luego, como el Mesías (8:1 al 9:50); y finalmente, como el Rey de los judíos (10:1 al 16:20). Por otra parte, Mateo enfatiza que Jesús es el Rey de los judíos, el Mesías Rey, desde el comienzo de su evangelio (se observa en la genealogía, 1:1-17, y especialmente la visita de los magos 2:1-12), y en una figura semejante a Moisés en su ministerio a Israel (por ejemplo, el Sermón del Monte, 5:1 a 7:29, y las cinco secciones de discurso y enseñanza). De los evangelistas sinópticos Lucas tiene la cristología más desarrollada, la cual contiene una cristología del Antiguo Testamento, una cristología de la encarnación, y una cristología de mayor énfasis trinitario.

La cristología de Lucas esta enraizada en el Antiguo Testamento

La cristología Lucas es la cristología del Antiguo Testamento. Esta es una perspectiva que él naturalmente comparte con los otros tres evangelistas. Sin embargo, una de las impresiones más inmediatas y más dominantes de la cristología en Lucas es que está muy enraizada en el Antiguo Testamento. Esta idea es tan cierta en Hechos como en el evangelio. Desde la narración de la infancia (1:5ss), la cual da inicio al relato del Evangelio, hasta el informe concluyente en el que Pablo testifica a los judíos en Roma, “persuadiéndoles acerca de Jesús, tanto por la ley de Moisés como por los profetas” (Hechos 28:23), Lucas presenta a sus lectores a Jesús de Nazaret bajo el lenguaje y temas del Antiguo Testamento. Debido a que Lucas y Hechos ocupan una cuarta parte del Nuevo Testamento y, debido a que el enfoque de este ensayo es la pneumatología de Lucas, es imposible hacer justicia a este endeudamiento penetrante del Antiguo Testamento. Brevemente notamos lo siguiente: Jesús heredará el trono de David su padre (Lucas 1:32); nació en Belén, la ciudad de David (2:5); y es luz a los gentiles (2:32). También es el Siervo (Hechos 3:13), el Santo y Justo (Hechos 3:14), y la piedra reprobada por los edificadores (Hechos 4:11).

Además de este trasfondo general y concluyente del Antiguo Testamento en la cristología de Lucas, existen también más evidencias específicas en la profecía que se expone en la cristología lucana. Estas pruebas acerca de la profecía están tipificadas en la expresión “como está escrito” que aparece en Lucas y Hechos más de una docena de veces (Lucas 2:23; 3:4, y otros). Por lo general, Lucas simplemente usa esta expresión en forma independiente, como cuando Jesús anuncia a los doce: “He aquí subimos a Jerusalén, y se cumplirán todas las cosas escritas por los profetas acerca del Hijo del Hombre.” (Lucas 18: 31). Los tres verbos

de “cumplimiento” que usa Lucas son: *pimplemi* (Lucas 21:22, y otros), *pleroo* (Lucas 4:21), y *teloo* (Lucas 22:37). Estos complementan la expresión “como está escrito”. La explicación de Jesús a sus discípulos después de la resurrección es la más comprensiva afirmación de la relación entre “como está escrito” y el “cumplimiento”. Jesús les recordó: “Estas son las palabras que os hablé, estando aún con vosotros: que era necesario que se cumpliese todo lo que está escrito de mí en la ley de Moisés, en los profetas y en los salmos.” (Lucas 24:44). Desde esta breve introducción, se hace claro que la historia sagrada y la literatura del Antiguo Testamento anticipan y se cumplen en la persona y misión redentora de Jesús.

La cristología de Lucas es la cristología de la encarnación

La cristología de Lucas no sólo pertenece al Antiguo Testamento, sino que también es una cristología de la encarnación. Este es un énfasis que Lucas comparte con Mateo, aunque también cada uno tiene su perspectiva individual. Debido a que a Marcos le falta la narración de la infancia de Jesús, este énfasis no es compartido con él. A la virgen María el ángel Gabriel anunció.

“Y ahora, concebirás en tu vientre, y darás a luz un hijo, y llamarás su nombre Jesús. Este será grande, y será llamado Hijo del Altísimo; y el Señor Dios le dará el trono de David su padre; y reinará sobre la casa de Jacob para siempre, y su reino no tendrá fin.” (1:31-33).

Perpleja por este prodigioso anuncio, María pregunta. “¿Cómo será esto?”, y Gabriel responde: “El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por lo cual también el Santo Ser que nacerá, será llamado Hijo de Dios.” (Lucas 1:35). Debido a que en Lucas la cristología es de la encarnación, también su cristología es ontológica: el hijo de María será el “Hijo del Altísimo” y el “Hijo de Dios”.

De forma temprana e individual, Jesús es consciente de esta realidad ontológica. Por lo tanto, a la edad de doce años, cuando sus padres encontraron a su hijo extraviado en el templo después de la Pascua, les preguntó. “¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que en los negocios (*casa*) de mi Padre me es necesario estar?” (2:49). Dios es su Padre; Él es el Hijo de Dios. Esta realidad da inmediato significado a la voz desde el cielo en su bautismo y después en su transfiguración: “Este es mi Hijo amado” (3:22; 9:35). Aunque el hijo de David puede gozar de una relación de padre e hijo por adopción ~“Yo seré a él padre, y él me será a mí hijo” (2 Samuel 7:14), Jesús es el Hijo de Dios a través del milagro y sagrado misterio de la encarnación. Lucas enfatiza esta cristología ontológica y de la encarnación al concluir la genealogía de Jesús con: “Hijo de Adán, hijo de Dios” (3:38). En otras palabras, como Adán fue singularmente creado por Dios, así Jesús, el segundo Adán, fue también singularmente creado por Dios.

La cristología de Lucas es trinitaria

El evangelio de Lucas es cristológico, pero su cristología tiene un mayor énfasis trinitario del que se encuentra en Mateo o en Marcos. La cristología de Lucas es tanto teológica como pneumatológica. Muchos de los textos que comunican la dimensión de la encarnación en la cristología de Lucas también recopilan una (teología) u otra (pneumatología) dimensión, o también las dos dimensiones complementarias de su cristología trinitaria. Por una parte el lenguaje “del Hijo” en Lucas (“Hijo del Altísimo”, “Hijo de Dios”, “Mi Hijo amado”) implica la paternidad de Dios hacia la humanidad en la creación (Mateo 5:45), hacia Israel en su elección (Éxodo 4:22), o hacia el Rey davídico por adopción (2 Samuel 7:14; Salmo 2:7). Como es el Hijo de Dios, llama a Dios su Padre como un niño de doce años (2:49), en Getsemaní (22:42), en su muerte (23:46), y en la resurrección (Hechos 1:4,7), una afirmación que en labios de cualquier otro sería blasfemia.

La cristología de Lucas no sólo tiene un énfasis teológico, sino también uno pneumatológico que es tanto inesperada como alarmante en comparación con la pneumatología de Mateo y de Marcos. Tanto Lucas como Mateo informan que es por el encubrimiento del poder del Espíritu Santo que se efectúa el milagro de la encarnación. Los cuatro evangelistas narran el anuncio de Juan el Bautista de que su sucesor, a diferencia de él que bautizaba sólo en agua, bautizaría en el Espíritu Santo (Mateo 3:11; Marcos 1:8; Lucas 3:16; Juan 1:33). Más aun, cada uno de los cuatro evangelistas relatan el descenso del Espíritu Santo sobre Jesús cuando fue bautizado por Juan (Mateo 3:16; Marcos 1:10; Lucas 3:22; Juan 1:32). Finalmente, los evangelistas sinópticos informan que después de su bautismo, Jesús fue guiado por el Espíritu Santo al desierto para ser tentado por el diablo (Mateo 4:1; Marcos 1:12; Lucas 4:1). Esta es la relación entre Jesús y el Espíritu Santo que Lucas tiene en común con uno o más de los otros evangelistas. No obstante, la relación única en Lucas y Hechos, hace a Lucas el teólogo-historiador del Espíritu y a Jesús el Cristo carismático.

Por ejemplo, Lucas, y sólo él, informa que el descenso del Espíritu Santo significa que Jesús ha sido ungido por el Espíritu (4:18ss; Isaías 61:1; cf., Hechos 4:27; 10:38) Esta unción por el Espíritu constituye a Jesús el Mesías o el Cristo; ciertamente, el Cristo pneumático o carismático. Más aun, sólo Lucas informa que, como el Ungido, Jesús estuvo lleno del Espíritu Santo cuando retornó del Jordán (4:1), y que después de la tentación por el diablo “volvió en el poder del Espíritu a Galilea” (4:14). Habiendo sido ungido por el Espíritu al inicio de su ministerio, él llegó a ser el que bautiza en el Espíritu cuando su ministerio fue transferido a los discípulos. En palabras de Pedro a la multitud el día de Pentecostés sería: “Así que, exaltado por la diestra de Dios, y habiendo recibido del Padre la promesa del Espíritu Santo, ha derramado esto que vosotros veis y oís” (Hechos 2:33).

Estos datos exclusivos de Lucas sobre la relación de Jesús y el Espíritu, al comienzo y al final de su ministerio terrenal, agrupan todo su ministerio como dentro de un paréntesis. Al agrupar el ministerio de Jesús con estas referencias al Espíritu, Lucas informa a sus lectores que desde el principio hasta el final Jesús ministra de manera carismática, es decir, está lleno del Espíritu Santo, es guiado por el Espíritu, y está empoderado por el Espíritu Santo. Para

que sus lectores no pierdan estos hechos obvios, Lucas inserta en sus informes varios incidentes para recordarles que Jesús es el Cristo carismático. Por ejemplo, cuando los setenta discípulos volvieron de su misión y dan cuenta de su buen éxito, Lucas escribe: “En aquella misma hora Jesús se regocijó en el Espíritu” (10:21). Además, cuando Lucas presenta el segundo libro acerca de la historia, origen y extensión del cristianismo, él le recuerda a Teófilo “acerca de todas las cosas que Jesús comenzó a hacer y a enseñar, hasta el día en que fue recibido arriba, después de haber dado mandamientos por el Espíritu Santo a los apóstoles que había escogido” (Hechos 1:1b,2). Finalmente, Lucas refiere el testimonio de Pedro a Cornelio y a todos los reunidos en su casa: “cómo Dios ungió con el Espíritu Santo y con poder a Jesús de Nazaret, y cómo éste anduvo haciendo bienes y sanando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él” (Hechos 10:38). El lector descubre de los datos de Lucas, casi incidentalmente, que Jesús se regocijó en el Espíritu, por el Espíritu Santo dio órdenes no registradas a los apóstoles, y en términos generales anduvo haciendo el bien en el poder del Espíritu. De tal modo, como ningún otro evangelista, Lucas nos motiva a concluir que todo el ministerio de Jesús, lo que dijo e hizo, fue directamente inspirado y empoderado por el Espíritu Santo.

Para concluir, Lucas y Hechos representan una cristología trinitaria; es decir, una cristología que está formada, calificada, inspirada, y condicionada por la teología (propriadamente dicha) y una especial pneumatología. De las dos, la pneumatología de Lucas es más prominente. Por tanto, la pneumatología de Lucas es un aspecto dominante de su cristología.

La cristología de Lucas es vocacional

Además de que la cristología sea de la encarnación y trinitaria, la cristología de Lucas es también vocacional o funcional. En otras palabras, Jesús, el Hijo de Dios tiene una misión que debe ser desarrollada. Como en el evangelio según Marcos, como también en Lucas, Jesús cumple cuatro sucesivas, aunque sobrepuestas funciones vocacionales: 1) en calidad de rabí o maestro (4:15,31; 5:3,17; 6:6); 2) de profeta, particularmente según el modelo de los profetas carismáticos Elías y Eliseo (7:16,39; 9:7-9, 19; 24:19); 3) de Mesías, que es Cristo (9:20), 4) y de Rey de los judíos (19:38; 23:2,3,37-39). Conforme Jesús adopta cada función, él avanza a una nueva etapa de su autorrevelación y de sacrificio de sí mismo a Israel. Además de la observación tradicional de la cuádruple descripción de Jesús y de la revelación de sí mismo, Lucas también tiene un énfasis distintivo en su cristología vocacional. Por ejemplo, aunque Jesús es identificado como un profeta en los cuatro evangelios (Mateo 21:11; Marcos 6:15; Lucas 7:16; Juan 6:14), Lucas desarrolla la descripción de Jesús como el profeta más completo.¹⁴² Asimismo, además de la descripción única de Jesús como el profeta, Lucas también plasma a Jesús como el Salvador, lo cual es una representación que está ausente o que al menos se observe en la mayoría en los otros evangelios.

¹⁴² Para una discusión completa acerca de la descripción de Jesús como profeta en Lucas observese Roger Stronstad, *The Charismatic Theology of St. Luke* (Peabody, MA: Hendrickson Publisher, 1984), 42-45.

El verbo “salvar” (sozo), se encuentra en los cuatro evangelios, comúnmente para describir el ministerio de sanidad de Jesús (p. ej. Mateo. 9:21; Marcos 5:23; Lucas 8:48; Juan 11:12), también para describir la liberación del peligro (Mateo. 8:25; Juan 12:27), y el más importante, para describir la salvación del pecado (Mateo. 1:21; Lucas 19:10; Juan 3:17). Con dos excepciones (Juan 4:22, 42), los nombres “salvador, redentor, preservador” (*soter*)¹⁴³, “rescate, preservación, salvación” (*soteria*), y los sustantivos “salvo, preservado, trayendo salvación” (*soterios*) es exclusivo de Lucas entre los otros escritores de los evangelios. Como Lucas usa las palabras “Salvador, salvación, salvo”, Dios es nuestro Salvador (Lucas 1:47) y es la fuente de salvación (Lucas 1:69; 2:30; 3:6; Hechos 28:28), una salvación que es mediada por los sucesivos ministerios de Jesús (Lucas 19:10), y los discípulos (Hechos 13:26, 47; 16:17). No sólo es el Dios Salvador, sino que su Hijo, Jesús, es el Salvador que (Lucas 2:11; Hechos 5:31), vino a “buscar y a salvar lo que se había perdido.” (Lucas 19:10). De verdad, como Pedro atestigua ante el Sanedrín: “Y en ningún otro hay salvación; porque no hay otro nombre bajo el cielo, dado a los hombres, en que podamos ser salvos.” (Hechos 4:12).

En la crónica acerca de la identidad de Jesús como el Salvador, algo que otros escritores de los evangelio no hacen pero Lucas sí, es usar un título de autoridad, por una parte, y de deidad, por otra parte. Aplicado a Jesús el título “El Salvador” (*soter*) lo pone en la continuidad con los líderes de Israel tales como los jueces (Jueces 3:9, 15), y le da un estado titular igual a reyes helenísticos, como los tolemeos, o emperadores romanos, como Julio César, Nerón o Vespasiano.¹⁴⁴ El título también clasifica a Jesús como el Dios de Israel (Deut. 32:15; Lucas 1:47) y los dioses del mundo grecorromano como Zeus, Apolo, y Hermes.¹⁴⁵ Aparte del título “Señor” (*kurios*) ningún otro título eleva de forma tan alta la cristología vocacional de Lucas.

Lucas sigue desarrollando su múltiple cristología vocacional más completamente en el libro de los Hechos, donde, por ejemplo, Jesús es proclamado como Cristo (Hechos 2:36), el Siervo (3:13 y otros), “el profeta como Moisés” (3:22; 7:37), el Príncipe (5:31), y de manera especial, en comparación con las referencias en los evangelios, como Señor (2:36 y otros). Curiosamente, es Pedro, quién primero proclamó que Jesús era el Mesías, o el Cristo, y quien, durante el día de Pentecostés, anuncia primero que “a este Jesús a quien vosotros crucificasteis, Dios le ha hecho Señor y Cristo” (2:36). En todas partes de Hechos, como nunca es hecho en el evangelio excepto en labios de los ángeles (Lucas 2:11), Jesús es comúnmente identificado como el Señor. En Jerusalén, “los apóstoles”, indica Lucas, “daban testimonio de la resurrección del Señor Jesús, y abundante gracia era sobre todos ellos” (4:33). Los que son salvos cuando el evangelio es predicado son “creyentes en el Señor” (5:14; cf., 9:35, 42; 13:12 et al.). Esteban, el primer mártir cristiano oró, “Señor Jesús, recibe mi espíritu” (7:59), y Bernabé y Pablo arriesgaron sus vidas por el nombre del Señor

¹⁴³ Walter Bauer, *A Greek-English lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, translated by W.F. Arndt, F.W. Gingrich and F.W. Danker from the 5th German ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 800.

¹⁴⁴ James Hope Moulton and George Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1963), 621.

¹⁴⁵ Henry George Liddell and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, 9th ed. with a Supplement (London: Oxford University Press, 1968), 1751.

Jesucristo (15:26; cf., 21:13). Ananías es enviado a Saulo en Damasco por el Señor Jesús (9:17); Apolos fue “instruido en el camino del Señor;... enseñaba diligentemente lo concerniente al Señor”(18:25). Mientras que el título Cristo, o el Ungido, identifica a Jesús en sus roles como Profeta y Rey, el título Señor identifica a Jesús tanto con el Dios de Israel y como un rival al Señor romano, o César. Irónicamente, en la Roma antigua, Pablo enseñó durante dos años en la sede imperial del Señor romano, acerca de su rival; “acerca del Señor Jesucristo, abiertamente y sin impedimento.”(28:31). Para resumir, como los muchos títulos tradicionales (maestro, profeta, Mesías y Rey) y los títulos a los que únicamente Lucas da énfasis (profeta, Salvador y Señor). Por lo tanto, de la misma manera que la cristología de la encarnación de Lucas es ontológica, es por esto que su cristología es también vocacional y/o funcional.

Una síntesis de la pneumatología de Lucas

Lucas trae la misma actitud, entendimiento, y procedimiento para su presentación del Espíritu Santo como lo hizo para su ensayo histórico y su descripción de Jesús (cristología). En otras palabras, del mismo modo que la historiografía de Lucas toma como modelo la historiografía del Antiguo Testamento (Capítulo 2) y su cristología está enraizada en el Antiguo Testamento (antes mencionado), así su pneumatología, en términos de lenguaje y de motivos, está enraizada en el Antiguo Testamento. Aun más, tal como la cristología de Lucas es de la encarnación, por tanto ontológica y trinitaria, así también la pneumatología de Lucas tiene dimensiones ontológicas y trinitarias. Finalmente, en la misma manera en que la cristología de Lucas es vocacional o funcional, su pneumatología, no sólo en relación con Jesús, sino también en relación con los discípulos, está explícitamente en términos proféticos, vocacionales o funcionales.

La pneumatología Lucas es una pneumatología del Antiguo Testamento

Si no existiera alguna otra evidencia, las dos narraciones de inauguración en Lucas (Lucas 3:1 ss; Hechos 2:1 ss) obligarían al lector a entender la obra del Espíritu que él registra en términos del Antiguo Testamento. En estas narraciones tenemos la prueba en la profecía para la obra del Espíritu. Para su homilía de la sinagoga en Nazaret, basada en el texto de Isaías, Jesús declaró. “Hoy se ha cumplido esta Escritura delante de vosotros” (Lucas 4:1). En manera similar, Pedro declara que la recepción del Espíritu por los discípulos cumple un oráculo de Joel, anunciando. “Mas esto es lo dicho por el profeta Joel” (Hechos 2:16). Sin embargo, existe otra evidencia de las raíces del Antiguo Testamento en la descripción que Lucas presenta acerca del Espíritu, evidencia que en realidad, es tan penetrante como lo son las raíces del Antiguo Testamento en su cristología.

La terminología mediante la cual Lucas describe la obra presente del Espíritu se deriva casi totalmente de la Septuaginta. Una observación por Nigel Turner está íntimamente relacionada con esto. Turner escribe:

“Él (Lucas) concibió la revelación cristiana como el cumplimiento de la antigua dispensación, y en consecuencia, tiende mediante su lenguaje a dar énfasis a los vínculos entre el Antiguo y el Nuevo”.¹⁴⁶

Tocante a la terminología que describe el Espíritu de Dios en las Escrituras de Israel, los traductores de la Septuaginta utilizaron 23 verbos.¹⁴⁷ De los nueve verbos que empleó Lucas para describir la obra del Espíritu, ocho se derivan de la Septuaginta.¹⁴⁸ Estos son: “llenar” (Lucas 1:15, y otros), “vendrá sobre” (Lucas 1:35, y otros), “llevar” (Lucas 4:1), “dar” (Lucas 13:13, y otros), “invertir” (poder=Espíritu Santo, Lucas 24:49), “hablar” (Hechos 1:16, y otros), “caer sobre” (Hechos 10:44, y otros), y “testificar” (Hechos 15:8). El verbo “bautizar” en el Espíritu Santo no pertenece a la Septuaginta. A menos que la deuda de Lucas con el Antiguo Testamento/Septuaginta para describir la obra del Espíritu Santo parezca inevitable, sencillamente obsérvese que, tanto Juan como Pablo, usaron un juego de términos casi completamente distinto para describir la obra del Espíritu.

Además de esta terminología de la Septuaginta, existe un complejo de motivos donde el Antiguo Testamento encuentra eco en Lucas y en los Hechos; principalmente (1) la transferencia, (2) la señal, y (3) los motivos de la vocación. En estos puntos estratégicos del avance de la historia de Israel, cuando hay una transferencia de responsabilidad de un líder o líderes a otros, también hay una transferencia complementaria del Espíritu. Por ejemplo, cuando Moisés comienza a compartir sus responsabilidades de liderazgo con los 70 ancianos, el Señor “tomó del Espíritu que estaba en él, y lo puso en los setenta varones ancianos” (Números 11:25). Hay transferencias similares del Espíritu desde Moisés a Josué (Números 27:18-20. Deuteronomio 34:9), de Saúl a David (1 Samuel 16:13, 14), y de Elías a Eliseo (2 Reyes 2:9-15). Mientras que la transferencia del Espíritu de Moisés a los ancianos, que es una transferencia de un individuo a un grupo, se aproxima muy considerablemente a la transferencia del Espíritu Santo desde Jesús a la compañía de discípulos en el día de Pentecostés, cada una de estas transferencias anticipa el día de Pentecostés.

El motivo de la señal complementa de manera muy cercana al motivo de la transferencia. El propósito de la señal es doble. (1) autenticar al receptor del Espíritu que él llamado al liderazgo es de origen divino, y (2) dar testimonio a otros de que este hombre es el elegido de Dios. La señal es con frecuencia, aunque no de manera invariable, una expresión de profecía. Así, por ejemplo, cuando el Espíritu descansó sobre los ancianos, ellos profetizaron (Números 11:25). La función de la señal de esta manifestación de profecía está confirmada por el informe que viene a continuación, es decir, “pero esto no volvió a repetirse”. Todavía más, comparando la experiencia de Saúl cuando Samuel lo ungió para que fuera rey sobre Israel y cuando Samuel ungió a David para que fuese rey sobre Israel, “y desde aquel día en adelante el Espíritu de Jehová vino sobre David.” (1 Samuel 16:13). Tiempo más tarde, David reclamará inspiración profética, declarando. “El Espíritu de Jehová

¹⁴⁶ Nigel Turner, *A Grammar of New Testament Greek* (Edinburgh. T. & T. Clark, 1976), 62.

¹⁴⁷ Roger Stronstad, “The Influence of the Old Testament on the Charismatic Theology of St. Lucas,” *Pneuma*, Vol. 2, No. 1 (1980), 38.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 44,45.

ha hablado por mí, Y su palabra ha estado en mi lengua.” (2 Samuel 23:2); Más tarde aun, Pedro puede declarar. “Era necesario que se cumpliese la Escritura que el Espíritu Santo habló antes por boca de David” (Hechos 1:16). Tanto para Josué como para Eliseo, la señal más inmediata de su sucesión, aun cuando no la única, parece haber sido el poder interrumpir el curso del río Jordán (Josué 3:7; 4:14; 2 Reyes 2:14, 15).

El motivo vocacional es un complemento de la transferencia y la señal. El llamado al liderazgo no es tanto un llamado a la autoridad, sino más bien un llamado al servicio, y aquellos a los que Dios llama al servicio son equipados o empoderados de poder mediante el Espíritu para ese servicio. Estos dones de capacidad del Espíritu, o *carismata*, en los tiempos del Antiguo Testamento, difieren de nuestras listas de dones (por ejemplo, 1 Corintios 12). En el caso de Bezaleel y de otros, es destreza manual (Éxodo 28:3; 31:3; 35:31; LXX). Aún más, para Josué es sabiduría (Deuteronomio 34:9) y para los jueces es valentía militar (Jueces 3:10 y otros), como lo es también para los dos reyes carismáticos de Israel, Saúl y David (1 Samuel 10:10; 11:6 y ss.; 16:3). Más aun, para Elías y Eliseo es capacitación para levantar muertos (1 Reyes 17:17 y ss.; 2 Reyes 4:34 y ss.), la multiplicación de un poco de comida (1 Reyes 17:9 y ss.; 2 Reyes 4:3 y ss.), y otros poderes milagrosos. Finalmente, para el futuro renuevo de David está la plenitud de los dones: el espíritu de sabiduría, entendimiento, consejo, poder, conocimiento y de temor del Señor (Isaías 11:2). Estos dones de capacitación del Espíritu (habilidad manual, valentía militar, sabiduría, etc.) son apropiados para la vocación, la clase de servicio que en el Antiguo Testamento el pueblo de Dios fue llamado a realizar.

En Lucas y Hechos hay fuertes repercusiones de este mismo complejo de motivos complementarios del don del Espíritu. Así, la transferencia del Espíritu Santo desde Jesús a los discípulos en el día de Pentecostés es como la repercusión de la anterior transferencia del Espíritu de Moisés a los ancianos (Hechos 2:1 y ss.; Números 11:25). Y así como la manifestación de profecía es la señal por excelencia de la transferencia del Espíritu en los tiempos del Antiguo Testamento, en el día de Pentecostés el hablar en lenguas y profecía (Hechos 2:4, 17) es la señal de que el Espíritu ha sido transferido a los discípulos. Como en los tiempos del Antiguo Testamento, así en Lucas y en los Hechos, hay también otras señales (señales dramáticas, tales como el descenso del Espíritu en forma corporal de paloma, y las lenguas de fuego y el sonido de un fuerte viento), lo cual (y este es el énfasis de Lucas) otros pudieron ver y oír (Hechos 2:33; 8:18; 10:46). Además, si Lucas está escribiendo respecto de Jesús o de los discípulos, como en los tiempos del Antiguo Testamento, el Espíritu que les es dado los empodera para el servicio que han de desempeñar. En el poder del Espíritu, Jesús, así como Elías y Eliseo antes que él, levanta a los muertos (Lucas 7:14 y ss.), multiplica un poco de comida (Lucas 9:12 y ss.), sana los enfermos (Lucas 4:14 y ss.), y ejecuta otros actos de bien. Similarmente, los discípulos sirven a su Señor en el poder del Espíritu, testificando de la palabra, como en el sermón de Pedro en el día de Pentecostés (Hechos 2:14 y ss.) y con hechos, como en la sanidad del parálítico que mendigaba diariamente a la puerta del templo llamada la Hermosa (Hechos 3:1 y ss.).

Ciertamente hay distinciones en detalle entre los motivos del don del Espíritu en los tiempos del Antiguo Testamento y en Lucas y Hechos, pero éstas diferencias son más de

particularidad histórica antes que diferencias de orientación fundamental. Claramente, tanto en terminología como en motivos, la pneumatología de Lucas es un eco de la pneumatología del Antiguo Testamento. Esto no es una sorpresa. En realidad, es exactamente lo que debiera esperar el intérprete de Lucas y Hechos, puesto que, como hemos observado, tanto la historiografía de Lucas como su cristología tienen una gran deuda con el Antiguo Testamento. Por lo tanto, cada interpretación del Espíritu Santo en Lucas y los Hechos que no dé pleno reconocimiento de su herencia del Antiguo Testamento, inevitablemente debe ser considerada como una distorsión de la pneumatología de Lucas.

La pneumatología de Lucas es ontológica-trinitaria.

En el Antiguo Testamento no hay evidencia clara de que el Espíritu de Dios sea, para usar un término de la teología cristiana, una persona. Habiendo examinado la información relevante, un erudito escribe: “La conclusión final es abrumadoramente negativa. No hay personalización del Espíritu dentro de los límites del Antiguo Testamento”.¹⁴⁹ La mayoría de los eruditos están de acuerdo con esta conclusión. Más bien que obrar como una persona, el Espíritu de Dios opera como “poder, ira, voluntad, mente, presencia” de Dios manifestados en la historia de Israel. De manera similar, podría parecer que el Espíritu Santo en Lucas y en los Hechos no es una persona sino un poder o sustancia. Obviamente, Lucas usa lenguaje impersonal para describir gran parte de la obra del Espíritu. Por ejemplo, Jesús es ungido por el Espíritu Santo (Lucas 3:22; 4:18), pero este lenguaje es como un eco del aceite derramado por Samuel sobre la cabeza de Saúl y de David para ungirlos como reyes de Israel (1 Samuel 10:1; 16:13). Los seguidores del Ungido, según el anuncio de Juan y de Jesús, serán bautizados en el Espíritu Santo (Lucas 3:16; Hechos 1:5), pero esto es un paralelo de ser bautizados en agua. Además, el Espíritu Santo es “derramado” (Hechos 2:33), “llena” a la gente (Lucas 1:15, y otros), y es el “poder de lo alto” (Lucas 24:49). Aun cuando Lucas usa frecuentemente este lenguaje impersonal para referirse a la obra del Espíritu Santo, no sería simplemente superficial sino incorrecto concluir que el Espíritu en Lucas y Hechos es impersonal.

Para complementar este lenguaje impersonal en Lucas y Hechos, Lucas describe frecuentemente la obra del Espíritu Santo en términos personales u ontológicos. El Espíritu Santo, por ejemplo testifica, tal vez por medio de las señales y maravillas que llenaron a Jerusalén después del derramamiento del Espíritu Santo en el día de Pentecostés (Hechos 5:32; compare 2:22, 43, 4:30), o por medio de un profeta, “diciendo que me esperan prisiones y tribulaciones”, dijo Pablo (Hechos 20:23; compare 21:4, 11). Menos ambiguo que el testimonio del Espíritu Santo, Él también habla. En ocasiones, su modo de hablar es indirecto y mediato. Su voz son las palabras de las Escrituras (Hechos 1:16), o la voz de profetas anónimos en Antioquía y en Tiro (Hechos 13:2; 21:4), o la profecía de Agabo en Cesarea (Hechos 21:11). En otras ocasiones, tal como cuando el Espíritu habló a Felipe y a Pedro (Hechos 8:29; 10:19; 11:12), su voz es directa e inmediata, aun cuando no sabemos si en estos casos la voz del Espíritu es una voz audible o es la voz interior de la conciencia.

¹⁴⁹ Lloyd Neve, *The Spirit of God in the Old Testament* (Tokyo. Seibunsha, 1972), 129.

Además de hablar, al Espíritu Santo se le puede hablar, o también, mentir (Hechos 5:3); él prohíbe (Hechos 16:6); e impide (Hechos 16:7). El Espíritu Santo también puede ser probado (Hechos 5:9), resistido (Hechos 7:51), y constituye a los ancianos como supervisores de la iglesia (Hechos 20:28). Individualmente, algo de esta evidencia es más ambigua de lo que quisiéramos. Los objetos inanimados, lo mismo como las personas, por ejemplo, pueden ser testigos (Josué 24:26, 27). Sin embargo, en forma cumulativa, la evidencia es abrumadoramente conclusiva. Hay personalización del Espíritu en Lucas y los Hechos.

La personalización del Espíritu Santo encuentra su más elevada significación en la dimensión trinitaria de la teología de Lucas. Nuestro comentario de la pneumatología de Lucas conduce necesariamente a la doctrina de la trinidad. Lucas identifica al Espíritu Santo como Dios. El Espíritu es de forma variada el Espíritu del Señor=del Padre=de Jesús (Hechos 5:9; 8:39), y el Espíritu de Jesús (Hechos 16:7). Mentir al Espíritu Santo es lo mismo que mentir a Dios (Hechos 5:3, 4), y los hombres no sólo prueban a Dios, sino también al Espíritu Santo (Hechos 15:10; 5:9). En Lucas y los Hechos hay también varios trinitarismos, tanto inconscientes como conscientes. Tenemos, por ejemplo, la fórmula. “Andando en el temor del Señor, y se acrecentaban fortalecidas por el Espíritu Santo” (Hechos 9:31). El anuncio angelical a María de que concebiría y tendría un hijo es trinitario. “El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por lo cual el Santo Ser que nacerá será llamado Hijo de Dios” (Lucas 1:35). En el bautismo de Jesús, la voz del Padre declaró públicamente desde los cielos la aprobación de su Hijo, mientras que el Espíritu Santo descendía sobre el Hijo, en forma corporal como de paloma, ungiéndolo para servicio (Lucas 3:22). Claramente, la teología trinitaria de Lucas es más de repertorio que especulativa; es incipiente y embrionaria antes que enteramente desarrollada. Aun cuando la teología trinitaria de Lucas no está tan totalmente formulada como llegaría a ser en los posteriores concilios de la Iglesia, en Lucas y los Hechos el Espíritu Santo aparece como Dios el Espíritu, tal como Jesús aparece como Dios Hijo, y Dios en el cielo es el Padre.

La pneumatología de Lucas es vocacional

La pneumatología de Lucas no sólo está enraizada en el Antiguo Testamento y es ontológica, sino que también tiene una dimensión vocacional o funcional. Debido a que la actividad del Espíritu Santo en el Antiguo Testamento tuvo una dimensión vocacional y ya que la cristología de Lucas es vocacional o funcional, por lo tanto la pneumatología de Lucas tiene una dominante dimensión vocacional. Esta dimensión vocacional, según descubriremos, fue tan significativa para la misión de los discípulos como lo fue para la misión temprana de Jesús. En otras palabras, en la pneumatología de Lucas, tal como para Jesús es necesario la manifestación del Cristo carismático, así para los discípulos, sus sucesores en la misión, deben necesariamente llegar a ser una comunidad carismática, porque sólo cuando ellos hayan recibido la dotación de poder del Espíritu harán y enseñarán en la ausencia de su Señor lo que con anterioridad Él había comenzado a hacer y a enseñar.

En primera instancia, Lucas inaugura la misión de Jesús y después la de los discípulos con dos declaraciones que dan forma programática a sus respectivas vocaciones. Explicando el significado de la recepción del Espíritu Santo en su bautismo, Jesús lee del profeta Isaías.

El Espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto me ha ungido para dar buenas nuevas a los pobres; Me ha enviado a sanar a los quebrantados de corazón; A pregonar libertad a los cautivos, Y vista a los ciegos; A poner en libertad a los oprimidos; A predicar el año agradable del Señor. (Lucas 4.18, 19).

Para Jesús, su plan o misión mesiánica es predicar el evangelio: las buenas nuevas del favor de Dios para con los pobres, los necesitados, y los desposeídos. Sin embargo, después de su resurrección, Jesús transfiere esta misión a sus discípulos. Ahora que están a punto de ser privados de la presencia terrenal de Jesús, Él les asegura.

“Recibiréis poder, cuando haya venido sobre vosotros el Espíritu Santo, y me seréis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaria, y hasta lo último de la tierra” (Hechos 1.8).

Esta promesa dominical del Espíritu Santo resulta ser programática para su misión, un testimonio acerca de Jesús en palabra y en hecho, como se revela, comenzando en Jerusalén y culminando en Roma, los fines de la tierra.

Es común entre muchos eruditos interpretar el don del Espíritu Santo a los discípulos en Pentecostés primeramente en términos de una iniciación-incorporación, y sólo en segundo lugar en términos vocacionales.¹⁵⁰ Esta iniciación-incorporación depende de una definición restrictiva de bautismo, arbitrariamente importada de la literatura paulina. Lucas, sin embargo, da un significado al bautismo en el Espíritu distinto al de Pablo. En la estructura de Lucas y Hechos, la narración de Pentecostés está en idéntica relación con la misión de los discípulos como la narración de inauguración lo es a la misión de Jesús.¹⁵¹ Aun más, la experiencia de Jesús en su unción y la de los discípulos en el día de Pentecostés en oración, etc., son paralelas.¹⁵² Y aun más, la explícita promesa dominical de la dotación de poder del Espíritu para testificar (Hechos 1:8) es el contexto mediante el cual debemos interpretar el propósito del bautismo en el Espíritu Santo (Hechos 1:5). Finalmente, la expresión “derramado” empleada por Pedro para describir el don del Espíritu es recordatoria de la unción con aceite sobre la cabeza de Saúl (1 Samuel 10:1). Por consiguiente, aunque Lucas usa dos términos distintos (unción con el Espíritu y bautismo en el Espíritu) la experiencia de los discípulos en el día de Pentecostés es funcionalmente equivalente a la experiencia de Jesús en el Jordán. En otras palabras, el milagro de Pentecostés es primeramente la unción o consagración de los discípulos para la misión según el modelo de la experiencia de Jesús. Interpretarlo primeramente en términos de iniciación-incorporación violenta los textos de inauguración complementarios en Lucas y los Hechos.

¹⁵⁰ James D.G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, Studies in Biblical Theology, Second Series, 15 (London. SCM Press Ltd., 1970), 54.

¹⁵¹ Stronstad, *Charismatic Theology*, 34.

¹⁵² Charles H. Talbert, *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts*. Society of Biblical Literature Monograph Series, 20 (Missoula, Mont.. Scholars Press, 1974), 16.

Al haber sido ungido para la misión por el Espíritu Santo, Jesús, ahora lleno del Espíritu, es conducido primero por el Espíritu al desierto para ser probado en preparación para esa misión (Lucas 4:1). Del mismo modo como Jesús experimentó ser guiado por el Espíritu, así sus seguidores experimentarán de manera similar la dirección del Espíritu en su servicio a Dios. El Espíritu, por ejemplo, instruye a Felipe para que se llegue al carruaje del etíope (Hechos 8:29) e instruye a Pedro para que vaya a la casa de Cornelio (Hechos 10:19). Durante una reunión de oración en Antioquía, el Espíritu, mediante una palabra profética, envía a Bernabé y Saulo a que salgan en sus viajes misioneros, comenzando en Chipre (Hechos 13:1-4). La empresa misionera de Pablo es dirigida por el Espíritu, quien le prohibió, por ejemplo, hablar la palabra en Asia, y no le permitió entrar en Bitinia (Hechos 16:6, 7). Finalmente, cuando su ministerio está por terminar, Pablo de manera inexorable se empeña en ir a Jerusalén, sabiendo que allí le esperan ataduras y aflicciones, va atado en espíritu (Hechos 20:22, 23). De este modo, es el Espíritu Santo el que guía al pueblo de Dios en misión, lanzando la empresa misionera, iniciando el contacto personal con los que están preparados para recibir el mensaje que conduce a la salvación, y dirigiendo las pisadas de estos intrépidos evangelistas que llevaron el mensaje por todas las vías del Imperio.

Además de ser dirigido por el Espíritu Santo, Jesús también ministró en el poder del Espíritu Santo (Lucas 4:14). De manera similar, sus sucesores, los discípulos, ministrarán en el poder del Espíritu. En el día de Pentecostés la transferencia del Espíritu de Jesús a los discípulos es también una transferencia del poder del Espíritu de Él a ellos. Esta transferencia de poder cumple dos promesas dominicales. “(Seréis) investidos de poder desde lo alto”, y, “recibiréis poder cuando haya venido sobre vosotros el Espíritu Santo” (Lucas 24:49; Hechos 1:8). El propósito de este don de poder del Espíritu es que los discípulos pudieran ser testigos de Jesús. Complementando la inspiración del Espíritu para testificar en palabra, descrita por la terminología de Lucas “llenos del Espíritu Santo”, este poder es el poder del Espíritu para testificar con hechos. En otras palabras, el poder del Espíritu es poder para obrar milagros, no sólo en el ministerio de Jesús, sino también para los discípulos. De este modo, habiendo recibido el poder del Espíritu en el día de Pentecostés, los discípulos sanaron los enfermos (Hechos 3:1 y ss.; 9:32 y ss.), resucitaron muertos (Hechos 9:36 y ss.), e hicieron muchas otras señales y maravillas (Hechos 2:43; 4:33, y otros). Efectivamente, tal como Dios había ungido previamente a Jesús con el Espíritu Santo y poder, con el resultado que Él anduvo haciendo bienes y sanando a todos los que estaban oprimidos por el diablo, así también Dios bautizó a los discípulos con el Espíritu Santo y con poder, de modo que ellos también salieron haciendo el bien y sanando a todos los que estaban oprimidos por el diablo, porque el Espíritu de Dios estaba con ellos.

Al descender el Espíritu sobre Jesús, lo constituyó en el profeta ungido, sacerdote, y rey de Israel, combinando los tres oficios en su persona. En una simplificación de una interrelación admitidamente compleja, Jesús cumplió el oficio real en su ascensión al cielo, en donde reina como Señor, el oficio sacerdotal en su auto-sacrificio en el calvario, y el cumplimiento de su oficio profético durante sus tres años de ministerio público. Comenzando con el anuncio del nacimiento de Juan y de Jesús, el don de la profecía fue

restaurado a Israel después de cuatro siglos de silencio.¹⁵³ Por ejemplo, este es renovado en la alabanza inspirada de Elizabet y de Zacarías (Lucas 1:41 y ss.; 1:67 y ss.), y también en el ministerio de Juan y de Jesús siendo adultos (Lucas 20:6; 7:16). Tan dramática y sin precedentes fue esta restauración de la profecía que la gente especulaba si tal vez Juan sería el Cristo, o el Ungido (Lucas 3:15). Él negó la especulación, pero Jesús, su sucesor a quien él señaló, resultó ser el profeta ungido, llenó del Espíritu Santo, quién ministró bajo la guianza y el empoderamiento del Espíritu (Lucas 3:22; 4:1, 14, 18).

Como único portador del Espíritu, Jesús tiene un complejo y extenso ministerio profético. Enraizado en el Antiguo Testamento, el ministerio profético de Jesús sigue el patrón de tres tradiciones proféticas. Primero, en términos de su unción y de su agenda para el ministerio el ministerio profético de Jesús es según el modelo del profeta Isaías (Lucas 4:18 y ss.; cf. Isaías 61:1). En términos de sus poderosas obras milagrosas, su resurrección de la muerte (Lucas 7:16 ss.), o por ejemplo, la multiplicación de la comida (Lucas 9:12 ss.), su ministerio profético es según el modelo de sus predecesores carismáticos Elías y Eliseo (1 Reyes 17:17 y ss.; 2 Reyes 4:3 y ss.). Tercero, en términos de ver a Jesús como el líder del pueblo de Dios, él es como y sucesor del profeta Moisés. Además, Jesús es identificado por sus seguidores como un profeta como Moisés (Hechos 3:22; 7:37; cf. Deuteronomio 18:15 y ss.).

Según la descripción de Lucas en los Hechos, los discípulos llenan una amplia variedad de oficios y de funciones: apóstoles (Hechos 1:2), diáconos (6:1 y ss.), ancianos (14:23), obispos (20:28), y evangelistas (21:8). Sin embargo, del mismo modo que el ministerio público realizado por Jesús fue principalmente el de un profeta, así también sus sucesores en el ministerio en los Hechos cumplen principalmente el oficio y las funciones de profetas. En dos ocasiones Lucas hace mención de grupos de profetas (11:27; 13:1). Él menciona a profetas como Agabo (11:27, 28), Bernabé, Simón, Lucio, Manaén, y Saulo (13:1), Judas y Silas (15:32), y las hijas de Felipe (21:9). Además, informa de varios episodios de profecía, particularmente respecto del viaje final de Pablo a Jerusalén (20:23; 21:4). Otros casos son los de los discípulos el día de Pentecostés (2:4, 17 y ss.), la casa de Cornelio (10:46, magnificaban a Dios -profetizaban; cf. 2:11, 17), y los discípulos de Efeso (19:6) hablan en lenguas y profetizan cuando el Espíritu Santo viene sobre ellos. Visiones y sueños, tal como los que fueron dados a Pedro y Pablo (10:9 y ss.; 16:9), deben entenderse como proféticos, porque éstos son el modo de inspiración profética acreditado (2:17; compar Números 12:6; Joel 2:28). Según lo anunciara Joel, en los últimos días el don de profecía sería universal; esto es, libre para toda edad, sexo, y clases sociales (Joel 2:28, 29). Según informa Lucas en Hechos, la profecía es un fenómeno difundido entre los discípulos, lo que en efecto constituye a todos los creyentes en profetas.

Esta observación es reforzada por el término más prominente de Lucas para describir la obra del Espíritu Santo, esto es, llenos del Espíritu Santo.¹⁵⁴ Este término está distribuido

¹⁵³ Stronstad, *Charismatic Theology*, p. 38.

¹⁵⁴ Roger Stronstad, " 'Filled With the Holy Spirit' Terminology in Luke-Acts," in *The Holy Spirit in the Scriptures and the Church*, edited by Roger Stronstad and Laurence M. Van Kleek (Clayburn, B.C.: Western Pentecostal Bible College, 1987), 9.

entre Lucas y los Hechos en una proporción de 3/6. (Lucas 1:15, 41, 67; Hechos 2:4; 4:8, 31; 9:17; 13:9, 52) e invariablemente significa la dimensión profética de la pneumatología vocacional de Lucas. También Lucas usa la expresión “llenos del Espíritu Santo” en dos distintas maneras complementarias. Por una parte, emplea la expresión como un indicador para describir un ministerio profético general, sin especificar necesariamente el momento o la duración de la inspiración profética, o cualquier fenómeno que pudiera resultar de este don del Espíritu (Lucas 1:15; Hechos 4:31; 9:17; 13:52). Por otra parte, Lucas usa el término cinco veces para describir un momento específico o episodio de inspiración profética (Lucas 1:41, 67; Hechos 2:4; 4:8; 13:9). Al describir la inspiración profética, su narrativa tiene dos componentes. (1) la fórmula introductoria, “llenos del Espíritu Santo”, y (2) el informe del discurso oral, lo que podemos clasificar como un “discurso pneuma”. Según el registro de Lucas, un discurso pneuma bien puede ser alabanza (Lucas 1:41 y ss.; Hechos 2:4 y ss.), testimonio (Hechos 2:14 y ss.; 4:8 y ss.) o el anuncio de juicio divino (Hechos 13:9). De este modo, en los Hechos como en el evangelio, la expresión “llenos del Espíritu Santo” significa tanto la vocación profética en general como momentos específicos de inspiración profética en particular.

Los datos de Lucas sobre los ministerios sucesivos de Jesús y los discípulos, que brevemente hemos examinado, son más que solamente un informe de la actividad aislada carismática o profética. Más bien Lucas se propone a que sus lectores entiendan que todo lo que Jesús dijo e hizo desde su bautismo en adelante, cuando Él fue ungido por el Espíritu Santo, es el ministerio de un profeta carismático. Asimismo, Lucas también se propone a que sus lectores entiendan que todo lo que los discípulos (y más tarde, sus convertidos) dicen y hacen a partir del día de Pentecostés en adelante, cuando todos ellos fueron bautizados con el Espíritu Santo, es el ministerio de una comunidad de profetas carismáticos.

Resumiendo, la pneumatología de Lucas sirve y complementa su cristología. Hemos demostrado que la experiencia de Jesús con el Espíritu Santo desde el Jordán en adelante es un paradigma para la experiencia de los discípulos desde Pentecostés en adelante. Esto es enteramente apropiado, porque los discípulos son herederos y sucesores de su ministerio profético. Jesús es el Cristo pneumático, el profeta carismático. Los discípulos son una comunidad carismática de profetas. Este cuadro de la cristología pneumatológica complementaria de Lucas, de los paralelos entre el evangelio y los Hechos, y entre la experiencia carismática de Jesús y la de los discípulos, no es incidental ni tangencial al propósito de Lucas; pertenece a la estructura del trama de la historia de la salvación, y en manera similar a la estructura del registro de Lucas de esa historia.

Hay claras implicaciones de la teología carismática de Lucas para la iglesia contemporánea. Si el don del Espíritu era carismático o vocacional para Jesús y la iglesia primitiva, asimismo debiera tener una dimensión vocacional en la experiencia del pueblo de Dios en la actualidad. En otras palabras, si ellos necesitaban la unción y bautismo del Espíritu, la dirección del Espíritu y la dotación de poder del Espíritu para que sus ministerios fuesen eficaces, nosotros también lo necesitamos. Si la vocación de ellos fue profética, también la nuestra tiene que ser profética. Si Jesús fue el Cristo carismático y los discípulos fueron una comunidad carismática, así también la iglesia en nuestra generación es

carismática, funcionemos o no al nivel de nuestro potencial carismático. Lucas y los Hechos desafían a la iglesia de nuestra generación, individualmente y colectivamente, para que funcione al nivel de su herencia carismática, la que se deriva de Jesús y los discípulos. Sólo entonces la iglesia contemporánea será una comunidad profética de creyentes, tanto en la realidad como en la promesa.

Siete

Unidad y Diversidad:

Perspectiva Lucana, Juanina, y Paulina del Espíritu Santo.

Las Escrituras del pueblo de Israel y de la Iglesia, son caracterizadas por la unidad y la diversidad, es decir, unidad en la diversidad. De acuerdo con las Escrituras de Israel, esta unidad y diversidad fue reconocida en el cristianismo temprano. Así, el escritor de la epístola a los Hebreos, comienza su “palabra de exhortación” (Heb. 13:22) con la declaración acerca de esta revelación:

Dios, habiendo hablado muchas veces y de muchas maneras en otro tiempo a los padres por los profetas, en estos postreros días nos ha hablado por el Hijo, (Heb. 1:1-2a)

Como fue descrito por este temprano escritor cristiano la unidad de toda la revelación está arraigada en Dios quién es él que ha hablado. Pero esta unidad es expresada en una diversidad de oratoria. Esta diversidad no está sólo dentro de las Escrituras de Israel en sí mismas (“Él habló a los padres en los profetas en muchas partes y en muchas maneras”) sino que también está entre las palabras que Dios habló en el pasado y que habló en el presente –“en estos postreros días (Él) nos ha hablado por el Hijo.” Esta unidad y diversidad, que el escritor de la epístola a los Hebreos observa en el Antiguo Testamento, sobre la diferencia entre el Antiguo y la última revelación, también ha sido observada en la revelación de Dios en el Nuevo Testamento. Es más, de modo similar se podría escribir acerca del Nuevo Testamento: “Dios habló a la Iglesia por medio de los apóstoles en muchas veces y de muchas maneras”. Declarar lo obvio: “Dios habló por medio de Lucas a través de sus dos volúmenes de historia narrativa, Lucas y Hechos. Dios también habló por medio de Juan en su evangelio, sus epístolas y el Apocalipsis. Además, Dios habló por medio de Pablo en sus trece epístolas a las iglesias.

Sin embargo, a pesar de esta evidente diversidad en revelación divina, en el principio de la analogía de la fe en la historia de la interpretación protestante de la Escritura, siempre hubo una tendencia de acentuar la unidad del mensaje a expensas de la diversidad. De modo

que, si hablamos del canon completo de la Escritura, o del Antiguo Testamento o del Nuevo Testamento, la unidad y la diversidad son a menudo reducidas a simple uniformidad. Esta uniformidad es a menudo la expresión de algún centro “preferencial”, a un canon dentro de un canon, como la historia deuteronomica en el Antiguo Testamento o las epístolas paulinas en el Nuevo Testamento. Este problema es en particular el acento agudo para el supuesto intérprete de Lucas y Hechos. En cualquier parte donde él interprete dé vuelta en la literatura al sujeto, el interprete encuentra una estrategia hermenéutica que presiona a Lucas dentro del molde paulino.

Esta predominante presión de conformar la pneumatología de Lucas a la pneumatología de Pablo puede ser ilustrada en un sin número de libros y artículos, tan populares a los estudiantes, que se caen de sus manos. Por ejemplo, concerniente a la hermenéutica de la narrativa histórica, como lo es en Hechos, Fee afirma, “... para que un precedente bíblico justifique una acción presente, el principio debe ser enseñado en otra parte, donde este sea la intención primaria para enseñar.”¹⁵⁵ Del mismo modo, aunque Lucas escribe “acerca del bautismo en el Espíritu Santo” tres veces (Lucas 3:16, Hechos 1:5; 11:16) y Pablo solo una vez (1 Cor. 12:13), Juan R. W. Stott arbitrariamente presiona las seis referencias no paulinas (Lucas 3:16 y paralelos) dentro del molde de Pablo. Él escribe: “La expresión griega es precisamente la misma en todas sus siete veces y, por lo tanto, *a priori*, como un principio sano de interpretación, esto debería referenciar el mismo bautismo en cada verso,”¹⁵⁶ es decir “el medio de entrada al cuerpo de Cristo.” Además, James D. G. Dunn de acuerdo al relato de Lucas acerca del don del Espíritu a los samaritanos, donde se observa un espacio temporal entre la fe y la recepción del Espíritu (Hechos 8:1-24), a la doctrina de Pablo. Él escribe:

El problema es que en el contexto de todo el Nuevo Testamento estos hechos aparecen ser mutuamente exclusivos y totalmente irreconciliables. Si ellos creyeron en el nombre del Señor Jesucristo (v. 16) debieron de ser llamados cristianos. Pero si ellos no recibieron el Espíritu Santo sino hasta más tarde, no podían llamarles cristianos (más explícitamente en Rom. 8:5).¹⁵⁷

Estos ejemplos son simplemente la punta del iceberg, pero gráficamente ilustran la renuencia actual para conceder que hay una verdadera diversidad en la doctrina del Espíritu entre los tres principales testigos acerca del Espíritu en el Nuevo Testamento.

El intérprete que concede a Lucas un estatus independiente de Pablo como he hecho en mi monografía, *La Teología Carismática de San Lucas*, corre el riesgo a ser malentendida y a tener oposición. Por ejemplo, en su libro *Mostrando al Espíritu: Una Exposición Teológica de 1*

¹⁵⁵ Gordon D. Fee, “Hermeneutics and Historical Precedent - A Major Problem in Pentecostal Hermeneutics,” in *Perspective on the New Pentecostalism*, edited by Russel D. Spittler (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1976), 128-29; “Acts - the Problem of Historical Precedent,” in *How to Read the Bible For All Its Worth: A Guide to Understanding the Bible* by Gordon D. Fee and Douglas Stuart (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1982), 101.

¹⁵⁶ Juan R. W. Stott, *The Baptism and Fullness of the Holy Spirit* (London: Intervarsity Press, 1964), 23.

¹⁵⁷ James D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit: A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today*. Studies in Biblical theology, Second Series 15 (London: SCM Press Ltd., 1970), 55.

Corintios 12-14, D. A. Carson reacciona de la siguiente manera hacia mi tesis donde la terminología característica de Lucas como “bautizado en el Espíritu Santo,” y “lleno del Espíritu Santo,” deben ser interpretadas independientemente del uso similar de la terminología de Pablo.¹⁵⁸ Él escribe:

[Stronstad] adopta una exégesis carismática de numerosos pasajes en Hechos, y argumenta que sus interpretaciones son las más naturales *en el caso de que* [Carson cursivo] uno no lea a Pablo en Lucas.¹⁵⁹

Falsa es la implicación donde yo argumentó que Lucas y Pablo desarrollan teologías contradictorias antes que complementarias. Por lo tanto, Carson encuentra que mi metodología es inaceptable. El precio de interpretar independientemente a Lucas de Pablo es demasiado alto para Carson, puesto que él escribe:

Uno no puede hablar de teología canónica en ningún sentido integral. Peor aún, en teologías mutuamente contradictorias no pueden ser ambas verdaderas, y aún, uno no puede hablar del canon que establece la gama aceptable de teologías, sin que una o más resulten falsas. La tesis de Stronstad genera más problemas de los que esta resuelve.¹⁶⁰

La crítica de Carson a mi tesis es irrelevante, ya que no abogo por la posición que él me atribuye. Esto es la evidente falta de voluntad en Carson de dejar a Lucas ser Lucas. Su preparación evidente es leer a Lucas como si él fuera Pablo lo que genera más problemas hermenéuticos de lo que ello soluciona. Esto conduce a un canon dentro de otro canon. De hecho, sólo aquella metodología que interpreta a Lucas independientemente de Pablo (es decir la metodología que reconoce la unidad en la diversidad entre el Nuevo Testamento) puede ser realmente canónica en cualquier sentido holístico o integral.

Mi tesis es que cuando inspeccionamos la relevancia lucana, juanina, y la información paulina, observaremos que hay tanto unidad como diversidad en sus perspectivas sobre el Espíritu Santo. La unidad en sus perspectivas acerca del Espíritu Santo surge principalmente del acontecimiento de Cristo, que dio lugar a la fe del Nuevo Testamento. Sin embargo, este acontecimiento de Cristo, que dio una unidad fundamental a sus teologías, es cernido por la rejilla de la diversa herencia teológica en cada autor. Así, en términos de sus diversas perspectivas sobre el Espíritu Santo, la terminología característica de Lucas y sus realces carismáticos provienen de la Septuaginta; la terminología y énfasis característico de Juan es un paralelo al judaísmo no conformista o sectario del cual los rollos del Mar Muerto son nuestros únicos ejemplos escritos en este momento; y al mismo tiempo, la temática y terminología característica de Pablo, reflejan la perspectiva de un judaísmo farisaico o rabínico.

¹⁵⁸ Roger Stronstad, *The Charismatic Theology of St. Luke* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, Inc., 1984), 9-12.

¹⁵⁹ D. A. Carson, *Showing The Spirit: A Theological Exposition of 1 Corinthians 12-14* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1987), 151.

¹⁶⁰ *Ibid.*

Unidad en la pneumatología del Nuevo Testamento

A pesar de todas las diferencias de paternidad literaria, habilidad teológica, carácter, género literario, y circunstancias históricas en la literatura del Nuevo Testamento, allí esta una manifiesta unidad en el mensaje del Nuevo Testamento. Por un lado, es Dios, que ha intervenido en los asuntos humanos, y quien a su vez da la unidad a esta diversa literatura. Por otra parte, Dios que es revelado totalmente en su Hijo, Jesús de Nazaret, es, en última instancia, el factor de la unificación en la literatura del Nuevo Testamento. Además, el ministerio del Espíritu, complementa al Hijo de muchas maneras. Lucas, Juan, y Pablo, los autores principales en el Nuevo Testamento, igualmente se unen en la presentación de una pneumatología, que es tanto cristológica como carismática.

El Espíritu es cristológico

Aunque esto pueda ser una clase de reducción, es justo decir, que el Espíritu es una presencia anónima en el Nuevo Testamento: él no habla de él, pero si de Jesús. Sin embargo, más que esto, el Espíritu Santo es el complemento esencial de la cristología de Lucas, Juan, y Pablo. Con la diversidad en los énfasis, estos escritores presentan al Espíritu como el agente en la encarnación, el que unge a Jesús, el que es dado por Jesús, y para los discípulos, el *alter ego* de Jesús.

En el capítulo cinco, “El Espíritu Santo en Lucas y Hechos,” indagamos los datos de Lucas acerca de la relación entre Jesús y el Espíritu. Por lo tanto, será suficiente recapitular brevemente en este capítulo. Al igual que Mateo, Lucas solo describe la dinámica de la encarnación por la cual el Hijo de Dios se hizo el Hijo de María. En las palabras de la anunciación angelical a María: “El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por lo cual también el Santo Ser que nacerá, será llamado Hijo de Dios” (Lucas 1:35). No sólo fue el Hijo de María concebido por el poder de la cobertura del Espíritu, sino que su ministerio público es inaugurado por el descenso del Espíritu Santo sobre Él, ungiéndolo para el servicio (Lucas 3:22; 4:18). Habiendo sido ungido por el Espíritu, Cristo es un profeta carismático, lleno del Espíritu, conducido por el Espíritu, y empoderado por el Espíritu (Lucas 4:1, 14; Hechos 10:38). Como él es el Cristo, desde su unción hasta su ascensión, el Espíritu es concentrado exclusivamente sobre Él. Sin embargo, cuando su ministerio terrenal llega a su punto culminante y de conclusión, Jesús verte, o transfiere su Espíritu a sus discípulos (Hechos 2:33), quien Él ha designado como herederos y sucesores de su ministerio. Ahora, el Espíritu llega a ser el *alter ego* de Jesús y, acerca de las cosas que Él comenzó a hacer y enseñar, ellos son los que seguirán haciéndolas y enseñándolas. Claramente, en la pneumatología de Lucas, el Espíritu Santo es el Espíritu del Señor (Jesús) –el Espíritu de Jesús (Hechos 8:39; 16:7).

Aparte del hecho que Juan, en contraste con Lucas, carece de cualquier referencia directa al nacimiento de Jesús, el Espíritu Santo es tanto el Espíritu de Cristo en la perspectiva de Juan como en la de Lucas. En una de las pocas perícopas que Juan comparte con Mateo, Marcos y Lucas, Juan relata que el ministerio público de Jesús, la Palabra Eterna,

que se hizo carne y habitó entre los hombres, es inaugurado por el descenso del Espíritu sobre Él en el bautismo hecho por Juan (Juan 1:32). Aunque esto es claramente implicado por Lucas, y en una menor extensión por Marcos y Mateo, Juan explícitamente nos dice que el Espíritu “permaneció sobre Él.” En realidad, Jesús permaneció exclusivamente bajo la pertenencia del Espíritu. Esto es acentuado en todas partes del evangelio. Juan declara que a Jesús le fue dado el Espíritu, “sin medida,” (3:34), y relata que todavía no ha sido dado el Espíritu a los discípulos (7:39), y que si Jesús no se fuera, el Consolador, es decir el Espíritu, no vendría a ellos (16:7).

En forma adicional a que el Espíritu fuera posesión exclusiva de Jesús, el Espíritu Santo es también quién da testimonio de Jesús. Por un lado, el Espíritu es testigo a Juan el Bautista, quién dice: “Y yo no le conocía; pero el que me envió a bautizar con agua, aquél me dijo: Sobre quien veas descender el Espíritu y que permanece sobre él, ése es el que bautiza con el Espíritu Santo” (1:33); por otra parte, el Espíritu también dará testimonio a los discípulos. Así, Jesús declara, “Pero cuando venga el Consolador... él dará testimonio acerca de mí.” (15:26). Luego, en oposición a los falsos maestros (Anticristos), Juan declara que Jesús es el Hijo de Dios, y afirma, “Y es el Espíritu quién da testimonio porque el Espíritu es la verdad. Porque tres son los que dan testimonio, el Espíritu, el agua y la sangre; y estos tres concuerdan” (1 Juan 5:7-8). Finalmente, Juan escribe, “... porque el testimonio de Jesús es el espíritu de la profecía” (Apocalipsis 19:10).

No solamente en su ministerio inaugurado con el testimonio del Espíritu Santo al descender sobre Él, sino que también Jesús es el dador del Espíritu. Expresamente, habiendo recibido el Espíritu en su bautismo, Él da el Espíritu después de su resurrección. “Pero yo os digo la verdad: Os conviene que yo me vaya;” Jesús asegura a sus discípulos, “porque si no me fuera, el Consolador no vendría a vosotros; mas si me fuere, os lo enviaré.” (16:7). El Padre “dará” el Espíritu, “y será enviado” por el Padre (14:16, 26), pero será dado a petición de Jesús (14:16) y es enviado en su nombre (14:26). Como Jesús y el Padre son uno (17:21-22), Jesús, Él mismo, enviará el Consolador del Padre (15:26), es decir cuando Él se hubiese marchado, Él le enviaría a los discípulos (16:7). Para Sus discípulos inmediatos esta promesa es cumplida después de la resurrección cuando Jesús sopla sobre ellos, y dice, “Recibid el Espíritu Santo” (20:22). Respecto al don del Espíritu a los discípulos de manera general, Juan escribe, “Pero vosotros tenéis la unción del Santo... pero la unción que vosotros recibisteis de él permanece en vosotros” (1 Juan 2:20, 27).

Quizás porque Pablo escribe cartas circunstanciales, en lugar de escribir historia, como lo hizo Lucas, o un evangelio, como lo hizo Juan, su pneumatología tiene un enfoque cristológico diferente al de los demás. Por lo tanto, mientras que en la historia de Lucas la relación del Espíritu y Jesús comienza con la encarnación, y en el evangelio de Juan la relación del Espíritu con Jesús es primero en su bautismo, en las epístolas de Pablo la relación del Espíritu con Jesús inicia en la historia de la resurrección –“(él) fue declarado Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por la resurrección de entre los muertos” (Rom. 1:4). Sin embargo, la relación entre Cristo y el Espíritu dentro de la pneumatología de Pablo no es inconsecuente. Pablo comúnmente se refiere al Espíritu Santo simplemente como “el Espíritu.” Pero “el Espíritu” es “el Espíritu de Cristo” (Rom. 8:9), “y el

Espíritu de Jesucristo” (Fil. 1:19).

En un texto cargado con trampas exegéticas (del cual, para nuestros objetivos, seguramente no podemos hacer caso) Pablo escribe que “Porque el Señor es el Espíritu; y donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad. Por tanto, nosotros todos, ... somos transformados de gloria en gloria en la misma imagen, como por el Espíritu del Señor.” (2 Cor. 3:17-18). Por lo menos, este texto demanda que Cristo y el Espíritu tienen la misma función, expresamente, liberar de la ley (2 Cor. 3:1 ss.). Asimismo, el Espíritu es el Espíritu del Señor, que transforma al pueblo de Dios a la imagen de su Hijo. No sólo es el Espíritu quien opera la transformación del pueblo de Dios a la imagen de Cristo, sino que también es el Espíritu, y sólo el Espíritu, quien faculta al pueblo de Dios para confesar que Jesús es Señor (1 Cor. 12:3).

El Espíritu Santo es ontológico y trinitario

En contraste con el Antiguo Testamento, donde no hay ninguna hipostatización del Espíritu, en la pneumatología lucana, Juanina, y paulina, el Espíritu Santo es totalmente personal. Como ya hemos observado en el capítulo cinco, Lucas describe el Espíritu en términos personales. Expresamente, el Espíritu habla (Hechos 8:29; 10:19; 11:12), prohíbe (Hechos 16:6), permite (Hechos 16:7), y hace a los ancianos: obispos (Hechos 20:28). Además, se le puede mentir al Espíritu (Hechos 5:3), puede ser probado (Hechos 5:9), y resistido (Hechos 7:51). Además, el Espíritu es el *alter ego* de Jesús; es decir el Espíritu hace en Hechos lo que Jesús hizo en el evangelio. Por ejemplo, tal como Jesús comisionó que los discípulos fueran y predicaran el Reino de Dios, también el Espíritu lo hace (Lucas 9:1-2; Hechos 13:2-4); tal como Jesús invistió a los discípulos con el poder, también el Espíritu lo hace (Lucas 9:1; Hechos 1:8); tal como Jesús dirigió el itinerario de los discípulos, también el Espíritu lo hace (Lucas 10:1; Hechos 8:29; 10:19-20; 10:16-19); y tal como Jesús dio las leyes del Reino, también el Espíritu lo hace (Lucas 6:27-39; Hechos 15:28).

Para Juan, así como para Lucas, el Espíritu Santo es totalmente personal. Por una parte, aunque el sustantivo griego *pneuma* sea neutral en el género, Juan, violando las reglas de la gramática, con frecuencia usa pronombres masculinos en combinación con el sustantivo neutro (14:26; 15:26; 16:13). Que esto sea ontológico o la hipostatización del Espíritu, más bien que una simple personalización metafórica, queda confirmado por otra línea de evidencias –“este proviene del mismo Jesús.” “Y yo rogaré al Padre”, Jesús aseguró a sus discípulos, “y os dará otro Consolador, para que esté con vosotros para siempre” (Juan 14:16). Así, como fue anunciado por Jesús, el Espíritu es el Paracleto –una función que, por definición, sólo puede ser personal. Además, el Espíritu es otro (*allos*) Paracleto, es decir, otro de la misma clase de ayudante como Él mismo Jesús lo es (cf. 1 Juan 2:1). Como el Espíritu es el *alter ego* de Jesús, el Espíritu también enseña (Juan 7:14; 14:26), es testigo (8:14; 15:25), convence al mundo de pecado (3:18-20; 16:8-11), no por su propia cuenta (14:10; 16:13), mora “en” los discípulos (16:3; 14:17), son enviados por el Padre (14:24, 26), y provienen del Padre (16:27; 15:26).¹⁶¹ Para Pablo, también el Espíritu es totalmente personal. Por ejemplo,

¹⁶¹ E. Schweizer, “*Pneuma*,” in *Theological Dictionary of the New Testament*, VI, edited by Gerhard Friedrich, translated

en su gran capítulo en Romanos sobre la vida en el Espíritu (Rom. 8), el Espíritu actúa como una persona. Expresamente el Espíritu mora (8:9), conduce (8:14), atestigua (8:16), ayuda e intercede (8:26). Además, como persona, el Espíritu tiene mente (8:27) y enseña (1 Cor. 2:13). Además, para Pablo, como también para Lucas y Juan, el Espíritu es el *alter ego* de Jesús. Por ejemplo, tal como el creyente está “en Cristo” (8:1), el creyente también está “en el Espíritu” (8:9). Asimismo Cristo y el Espíritu están en el creyente (8:8-10). Además, tanto Jesús como el Espíritu son la fuente de la vida del creyente (1 Cor. 15:35; Rom. 8:11), interceden por el creyente (8:34, 26), y son la fuente de justicia, alegría, y paz (Rom. 5:l ss.; 14:17) en los creyentes. Aunque existan muchas más pruebas que podrían ser ordenadas, esta agrupación de datos, aunque breve, ampliamente ilustra que en la pneumatología paulina, así como en la lucana y juanina, el Espíritu es totalmente una persona.

Aunque esto pueda ser a menudo incidental, y a veces inconsciente, los datos sobre el Espíritu Santo en los escritos de Lucas, Juan, y Pablo que hemos sondeado usan la terminología trinitaria de los Padres de la Iglesia. Siendo revelado a ellos en categorías personales, y habiendo experimentado el Espíritu como el *alter ego* de Jesús, no podía haber sido de otra manera. Estos indicios trinitarios comienzan con la anunciación angelical a María sobre el Hijo que ella concebiría y daría a luz (Lucas 1:35), reaparecen en el bautismo de Jesús (Lucas 3:21-22; Juan 1:32), se sostiene en la resurrección de Jesús (Rom. 1:3-4), y el don subsiguiente del Espíritu a los discípulos (Hechos 2:33; Juan 15:26). Además de estos episodios trinitarios hay otros trinitarismos incluyendo, por ejemplo, “el Espíritu es el mismo... el Señor es el mismo... pero Dios... es el mismo” es la fórmula para el *carismata* (1 Cor. 12:4-6), la invocación de bendición, “la gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios, y la comunión del Espíritu Santo sean con todos vosotros” (2 Cor. 13:14), y el saludo epistolar, “Gracia y paz a vosotros, del que es y que era y que ha de venir, y de los siete espíritus que están delante de su trono; y de Jesucristo” (Apocalipsis 1:4-5). La importancia de estos y otros trinitarismos es que ellos vienen de los hombres que, al menos en el caso de Juan y Pablo, eran monoteístas por toda la vida. Hasta ahora los tres exponentes, Lucas, Juan, y Pablo, no sólo sabían que Jesús era divino, sino que también el Espíritu Santo era tanto totalmente personal como divino.

El don del Espíritu Santo es vocacional

Lucas, Juan, y Pablo no tan sólo representan al Espíritu Santo como cristológico, personal y, por lo tanto, como un corolario trinitario, sino que, de la misma manera, ellos también representan el don del Espíritu como vocacional. En otras palabras, totalmente para los tres, Dios a dado al Espíritu Santo a su pueblo para equiparlos para el servicio. Ya hemos visto que en la cristología de Lucas, Jesús es pneumático. Es decir, que desde su concepción por el Espíritu (Lucas 1:35) hasta la transferencia del Espíritu por el mismo Señor y Cristo resucitado, a los discípulos, Jesús es única y exclusivamente el Hombre del Espíritu. Como pneumático, como el Hombre del Espíritu, Jesús es también un hombre carismático. En otras palabras, Él es ungido por el Espíritu para el ministerio (Lucas 3:22; 4:18), y empoderado por

el Espíritu para hacer que su ministerio sea eficaz (Lucas 4:14). Ya que Jesús es pneumático, la vocación de él es ser un profeta carismático. En la pneumatología de Lucas, a excepción del hecho de la concepción de Jesús, quién tiene una concepción sobrenatural a diferencia de la de los discípulos, la experiencia de los discípulos es paralela de y, funcionalmente equivalente a la de Jesús. Del Pentecostés en adelante ellos también son pneumáticos, u hombres y mujeres del Espíritu. En otras palabras, tal como el ministerio de Jesús fue inaugurado por el ungimiento del Espíritu, de la misma forma el ministerio de los discípulos es inaugurado por el bautismo en el Espíritu Santo. Asimismo, Jesús fue empoderado por el Espíritu, entonces los discípulos son enviados a su ministerio sólo cuando han sido empoderados por el Espíritu. Claramente, tal como Jesús era un profeta carismático, entonces, desde el Pentecostés en adelante, los discípulos son una compañía de profetas carismáticos. Por lo tanto, para los discípulos, como en primera instancia para Jesús, el don del Espíritu es vocacional.

A pesar de las obvias diferencias de género literario y de contenido entre Juan y el historiador Lucas, la pneumatología de Juan es increíblemente similar a la de Lucas. En Juan, así como en Lucas, Jesús es un pneumático, un hombre del Espíritu. Como Juan relata, desde el bautismo de Jesús hasta la transferencia post-resurrección del Espíritu a los discípulos, Jesús es única y exclusivamente el portador del Espíritu. Aunque, como Lucas, Juan describe a Jesús como el hombre pneumático, en contraste con Lucas, Juan no describe a Jesús como un hombre carismático. Es decir, él no representa a Jesús como un profeta carismático, después del patrón de profetas carismáticos en Elías y Eliseo, quienes realizaban milagros en el poder del Espíritu. Tanto en Juan como en Lucas, Jesús es profeta, más bien que “el profeta” (Juan 6:15), pero no un hombre carismático. De una manera significativa, en Juan, así como en Lucas, los discípulos son pneumáticos, o los hombres del Espíritu. Ellos se hicieron pneumáticos cuando, después de la resurrección, Jesús apareció entre ellos y, soplando sobre ellos dijo, “Recibid el Espíritu Santo” (Juan 20:22). Como al mismo Jesús, el Espíritu les es dado para la misión: “Como me envió el Padre, así también yo os envío” (Juan 20:21). Los discípulos no sólo son pneumáticos sino que también son carismáticos. Como en los Hechos, ellos han sido comisionados y habiendo recibido el Espíritu, su misión o vocación es la de ser testigos de Jesús (Juan 15:27). Sin embargo, esta misión carismática simplemente es anunciada en Juan, y no es relatada, debido a que Juan no tiene un equivalente con el segundo libro de Lucas, el libro de los Hechos de los (carismáticos) Apóstoles. En un verdadero sentido, los Hechos son tanto una continuación al evangelio de Juan como lo es al primer libro de Lucas, que es el reporte del Cristo carismático. Como él no tiene el equivalente como lo es Hechos con Lucas, el informe más cercano que proviene de Juan acerca de cualquier experiencia carismática de los discípulos es su repetida afirmación autobiográfica, “Yo estaba en el Espíritu” (Apocalipsis 1:10; cf. 4:2; 17:3; 21:10).

Como Pablo no escribe la vida del Jesús de la historia, como lo hace Lucas y Juan, él carece de su cristología pneumática. Sin embargo, él hace un paralelo de su pneumatología vocacional, tanto por su propia experiencia, que es desde su conversión. Según Lucas, Pablo fue lleno del Espíritu Santo cuando el discípulo Ananías visitó en Damasco al convertido de sólo tres días (Hechos 9:17). Habiendo sido lleno del Espíritu Santo Pablo es mencionado entre los profetas y maestros en Antioquía (Hechos 13:1). Siendo posteriormente enviado en

misión por el Espíritu (Hechos 13:4) Pablo, el profeta verdadero, se opone al falso profeta, Barjesús, en Pafos (Hechos 13:9), es conducido por el Espíritu (Hechos 16:6-7; cf. 20:22-23, 21:4, 11), y es él el agente por quien los discípulos en Efeso reciben el Espíritu Santo (Hechos 19:6). Como lo relata Lucas, la experiencia carismática de Pablo es estrechamente paralela a la de Pedro. En otras palabras, tal como Pedro es lleno tres veces del Espíritu Santo (Hechos 2:4; 4:8, 31), de la misma manera sucede a Pablo (Hechos 9:17; 13:9, 52). Además, tal como Pedro es guiado por el Espíritu (Hechos 10:19-20), igualmente sucede a Pablo (Hechos 13:1-2). Finalmente, tal como Pedro es el agente a los samaritanos para recibir el Espíritu Santo (Hechos 8:15-17), igualmente Pablo es el agente a los efesios para recibir el Espíritu (Hechos 19:6). A partir de estos paralelos, Lucas propone a sus lectores que puedan entender que la experiencia carismática de Pablo y su vocación son totalmente iguales a las de Pedro, el profeta del Pentecostés.

Por lo tanto, la descripción de Lucas en Hechos, muestra que la experiencia de Pablo con el Espíritu Santo es vocacional y carismática. La información secundaria autobiográfica en sus epístolas confirma y complementa la descripción de Lucas. Por ejemplo, mientras que Lucas sólo relata que Pablo fue lleno del Espíritu Santo (Hechos 9:17), Pablo nos dice que, al igual que los discípulos durante el día de Pentecostés, él habló en lenguas. Él escribe a los Corintios: “Doy gracias a Dios que hablo en lenguas más que todos vosotros” (1 Cor. 14:18). Escribiendo más tarde a la misma iglesia, él se jacta: “Con todo, las señales de apóstol han sido hechas entre vosotros en toda paciencia, por señales, prodigios y milagros” (2 Cor. 12:12). Estas señales y maravillas testifican de su ministerio, no sólo en Corinto, sino también de todas partes donde Pablo predicó el evangelio, “de manera que desde Jerusalén, y por los alrededores hasta Ilírico” (Rom. 15:19b). Esta predicación del evangelio “con potencia de señales y prodigios,” es además, predicación “en el poder del Espíritu de Dios” (Rom. 15:19a). Tal parece ser, que es una conclusión ineludible para Pablo que el único y auténtico ministerio apostólico, es el que fuera empoderado por el Espíritu.

No sólo es la experiencia de Pablo o su vocación carismática, sino que también lo es hacia sus convertidos. Aunque ni Lucas, en Hechos, ni Pablo, en sus epístolas, dan algún detalle, los gálatas habían “comenzado por el Espíritu,” es decir, Dios es el que suministra el Espíritu, y hace maravillas entre ellos (Gálatas 3:5). Asimismo Pablo recuerda a los tesalonicenses, “pues nuestro evangelio no llegó a vosotros en palabras solamente, sino también en poder, en el Espíritu Santo” (1 Tesalonicenses 1:5a). Los tesalonicenses, al igual que los cristianos en Corinto, no carecieron de ningún don (1 Cor. 1:8), incluyendo los dones más espectaculares del Espíritu, como palabra de sabiduría, palabra de ciencia, fe, dones de sanidades, el hacer milagros, profecía, discernimiento de espíritus, diversos géneros de lenguas, interpretación de lenguas (1 Cor. 12:8-10). También los cristianos en Roma, Pablo les recuerda, tienen una variedad de dones, incluyendo el común don de profecía (Rom. 12:6 ss.). Debido a que las cartas de Pablo son circunstanciales, con la posible excepción de las epístolas a las iglesias en Roma y Efeso, nuestro conocimiento de la experiencia carismática de sus conversos es tan circunstancial como lo es su misma experiencia carismática. Un caso particular que, podemos conocer es la experiencia de los corintios debido a su mal entendimiento de los dones del Espíritu y por sus excesos de indisciplina en el ejercicio de esos dones. Por lo tanto, considerablemente en cualquier parte

que las pruebas sean explícitas, las iglesias que Pablo fundó son carismáticas en la realidad, así como en la teoría. Y esto es exactamente lo que nosotros esperaríamos leer acerca del ministerio de este apóstol carismático a los gentiles en el libro de los Hechos.

Diversidad en la pneumatología del Nuevo Testamento

La evidencia que hemos sondeado en los escritos de Lucas, Juan y Pablo, demuestran una unidad primaria y fundamental en la pneumatología del Nuevo Testamento. Primero que todo, para Lucas, Juan y Pablo el Espíritu Santo tiene un enfoque cristológico. También cada uno de estos escritores entiende al Espíritu Santo en términos personales. Por consiguiente, cada uno de ellos tiene una naciente teología trinitaria. Complementando este enfoque cristológico, el Espíritu Santo es dado a causa de la vocación -Jesús es el Cristo carismático y los discípulos y sus convertidos son una comunidad carismática en misión. Además, esta unidad fundamental y penetrante acerca de la perspectiva del Espíritu Santo, también contiene una diversidad de perspectivas acerca del Espíritu Santo entre sus principales testigos en la pneumatología del Nuevo Testamento. Esta diversidad de perspectivas se relacionan más con la terminología de cada autor y con la gama de actividades que cada autor asigna al Espíritu Santo dentro de la experiencia cristiana, haciendo de esto su teología fundamental. El acontecimiento de Cristo es el factor decisivo para la unidad en las perspectivas del Espíritu Santo. Contrario a esto, la diversa herencia religiosa en cada autor explica mejor la diversidad en las perspectivas. Lucas tiene una herencia en la Septuaginta. Juan refleja el judaísmo disidente, y Pablo, el de un fariseo converso.

Diversidad en los trasfondos religiosos

Como ya hemos visto, la historia de Lucas acerca del origen y la extensión del cristianismo refleja de manera particular la herencia septuagintal. Esta influencia de la Septuaginta incluye el género literario. Lucas y Hechos son narrativa histórica, y, en consideración al género literario, son más cercanos a la historia de Israel, tanto la sagrada como la secular, (por ejemplo 2 Macabeos) que a la literatura del Nuevo Testamento. Por lo tanto, la cristología de Lucas como su pneumatología tienen una fuerte herencia en el Antiguo testamento. En particular, sus ornamentos carismáticos y su terminología característica repiten la pneumatología carismática de la Septuaginta. Desde luego, hay diferencias significativas entre la pneumatología de la Septuaginta y la existente entre Lucas y Hechos. En su mayoría, en la pneumatología de Lucas la actividad carismática del Espíritu Santo es potencialmente universal y no solamente limitada a líderes; aún más, es hipostática - el Espíritu Santo es totalmente personal. Pero estas diferencias son acontecimientos, más bien que contradicciones y/o las nuevas direcciones de la pneumatología septuagintal. Por lo tanto, la pneumatología de Lucas refleja una herencia septuagintal de una forma, que a pesar de su propio endeudamiento con el Antiguo Testamento, la pneumatología de Juan y Pablo no hacen.

Mientras que el mundo conceptual de Lucas es septuagintal, el mundo conceptual de Juan es el del judaísmo disidente (el judaísmo que no se conforma al fariseísmo). De las

cuatro sectas de judaísmo sobre las cuales escribe Josefo, sólo el fariseísmo sobrevivió la rebelión judía del 66-73 d.C. y llegó a ser el judaísmo normativo por defecto. Los saduceos, escenios y los zelotes (las sectas políticas, piadosas y revolucionarias, respectivamente), todos desaparecieron cuando los romanos conquistaron de nuevo la tierra y destruyeron sus instituciones. Juan el Bautista, los escenios y otros grupos de piadosos constituyeron lo que mejor sería llamado el judaísmo disidente. El descubrimiento de los rollos del Mar Muerto en 1947, y su subsiguiente publicación, revela otra comunidad de disidentes, probablemente del tipo escenio. La literatura juanina tiene muchas afinidades con esta biblioteca descubierta recientemente acerca de los sectarios en Qumran.

En su monografía, *Juan, el evangelista y el intérprete*, Stephen Smalley, da un resumen de los numerosos enlaces entre el evangelio de Juan y los rollos. Smalley escribe:

Para empezar, existen obvios paralelos literarios. Allí hay evidencia particular en el Manual de Disciplina (o Regla de Comunidad), el mejor manuscrito descubierto en la cueva 1; aunque también estos existan en otros documentos de Qumran. Por ejemplo, la columna de apertura del manual, se refiere a “la practica de la verdad”, y el amor de “los hijos de luz” rechazando a “los hijos de la oscuridad”, en la manera que se evoca en el cuarto evangelio. Otra vez, el concepto del conocimiento en asociación con la existencia y la actividad de Dios, y la relación del hombre a él, está presente tanto en el manual como en el evangelio de Juan. Asimismo los rollos y el cuarto evangelio contienen tanto referencias a la sabiduría de Dios, como su iluminación al adorador (e iniciado) en respuesta a la fe (el pacto). Incluso el título del *Rollo de Guerra* (IQM), *La Guerra de Los Hijos de la Luz y los Hijos de la Oscuridad* (en Vermes, *Regla de Guerra*), tiene el toque juanino en ello; aunque su contenido apocalíptico se acerque más estrechamente al carácter distintivo del Apocalipsis que al del evangelio de Juan.¹⁶²

De interés particular para nuestro tema, es la similitud de la teología de los “dos espíritus”, entre el judaísmo disidente y Juan. Leemos esto de algo tan primitivo como el Testamento de los Doce Patriarcas. Según el Testamento de Judas, él amonestó a sus hijos: “Por lo tanto, sabed hijos míos, que estos dos espíritus acechan al hombre, el espíritu de verdad y el espíritu de error” (Judas 20:1) Además: “Y el espíritu de verdad da testimonio de todas las cosas, y sentencia todo; y el pecador es quemado por su propio corazón y no puede levantar su cara al juez” (Judas 20:5). Asimismo en la Regla de Comunidad leemos:

Él (Dios) ha creado al hombre para gobernar el mundo, y ha designado para él dos espíritus para que él camine hasta el tiempo de su visitación: el espíritu de verdad y el espíritu de falsedad. Aquellos nacidos en la verdad salen de una fuente de luz, pero aquellos nacidos de falsedad salen de un principio de luz. Todos los hijos nacidos en la justicia son gobernados por el príncipe de luz y caminan en los caminos de luz, pero todos los hijos de falsedad son gobernados por el ángel de oscuridad y caminan en los caminos de oscuridad.

Además, “...El Dios de Israel y su ángel de verdad van a socorrer a todos los hijos de la luz.” Todo esto tiene un aire juanino. Jesús prometió a los discípulos:

Y yo rogaré al Padre, y os dará otro Consolador, para que esté con vosotros para siempre: el Espíritu de verdad, (Juan 14:16-17a). Pero cuando venga el Consolador, a quien yo os enviaré del Padre, el Espíritu

¹⁶² Stephen S. Smalley, *John: Evangelist and Interpreter* (Greenwood, S.C.: The Attic Press, Inc., 1978), 31.

de verdad, el cual procede del Padre, él dará testimonio acerca de mí (Juan 15:26). Y cuando él venga, convencerá al mundo de pecado, de justicia y de juicio... Pero cuando venga el Espíritu de verdad, él os guiará a toda la verdad (Juan 16:8, 13).

A los que han recibido “unción”, sin embargo, están en el peligro “de anticristos” y “de los falsos profetas.” Juan mismo advierte, “Nosotros somos de Dios; el que conoce a Dios, nos oye; el que no es de Dios, no nos oye. En esto conocemos el espíritu de verdad y el espíritu de error”(1 Juan 4:6).

Claramente, el Espíritu-Paracleto en la literatura juanina hace mención de la lengua “de los dos espíritus” de la literatura del judaísmo disidente. Este lenguaje está en el centro, antes que en la periferia de la pneumatología juanina, de la misma manera que, “lleno del Espíritu Santo” y otras terminologías están en el centro de la pneumatología lucana. Tal como Lucas es claramente septuagintal, las expresiones juaninas pertenecen al mundo del judaísmo disidente en general. Expresamente,

...Juan estaba familiarizado con el modelo qumrámico de pensamiento... De otra manera es difícil de explicar la proximidad del evangelio de Juan con los rollos, y por el hecho de que ciertos rasgos proporcionan y permiten un paralelo más cercano que el que existe con cualquier otra literatura judía o griega no cristiana de los tiempos tempranos. Entonces, la relación de Juan con el judaísmo sectario como queda ejemplificado en Qumran, ayuda a complementar la idea acerca de la influencia judía y de su trasfondo afectado.¹⁶³

Esto no debe sugerir que el Espíritu -Paracleto juanino sea tomado de Qumran. Esto simplemente debe sugerir que Juan comparte un trasfondo común con el del judaísmo disidente. Además, no debemos olvidar que, si Juan tenía algún contacto personal con Qumran o no, lo llamativo entre los paralelos de los dos es que la principal influencia de la pneumatología juanina es cristiana y no qumránica.

La herencia religiosa de Pablo es radicalmente diferente del fondo septuagintal de Lucas y la herencia disidente judía de Juan. En contraste con Lucas y Juan, Pablo era un fariseo convertido. Por ejemplo, él recuerda en Gálatas:

Porque ya habéis oído acerca de mi conducta en otro tiempo en el judaísmo, que perseguía sobremanera a la iglesia de Dios, y la asolaba; y en el judaísmo aventajaba a muchos de mis contemporáneos en mi nación, siendo mucho más celoso de las tradiciones de mis padres. (Gálatas 1:13-14).

Asimismo él se jacta sobre sus antiguas ventajas en el judaísmo, que él ahora menosprecia en la luz de Cristo, cuando escribiendo a los Filipenses dice: “...circuncidado al octavo día, del linaje de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo de hebreos; en cuanto a la ley, fariseo”(Filipenses 3:5). Mientras que hay muchas diferencias entre eruditos sobre el impacto del fondo rabínico de Pablo en su teología, pocos serían tan descarados en negar que Pablo, el apóstol a los gentiles, eran anteriormente un fariseo fanático.

¹⁶³ Ibid., 66.

El tema de Pablo y el judaísmo farisaico es intensivo y merece totalmente el tratamiento magistral que este recibe, como por ejemplo, lo encontrado en *Pablo y el Judaísmo Rabínico* por Davies, y *Pablo y el Judaísmo Palestino* por la E. P. Sanders. Para nuestros objetivos basta observar que tal como la pneumatología de Lucas repite una herencia del judaísmo disidente, Pablo entonces repite su herencia de la pneumatología rabínica. Según Davies, por una parte, para los rabinos “la experiencia del Espíritu Santo exigía cierta clase de membresía en una comunidad,” y, por otra parte, “el Espíritu sólo podría ser experimentado en una edad apropiada.”¹⁶⁴ Asimismo, por una parte, el aspecto más característico de la pneumatología de Pablo es “su énfasis sobre el Espíritu como la fuente de compañerismo cristiano y de unidad.”¹⁶⁵ Los argumentos para esto son tanto obvios como extensos. Por ejemplo:

... porque para Pablo el Espíritu no es solamente para la vida del nuevo hombre si no que también es para el Nuevo Israel, es decir, la Iglesia (1 Cor. 12:13); la solidaridad de todos los cristianos entre ellos y con su Señor, por medio de un Espíritu es tal, que los cristianos son un cuerpo, y no menos que individuos, por lo que constituyen el templo del Espíritu Santo (1 Cor. 3:16). Esto concuerda totalmente en que los dones del Espíritu son concedidos no para la autosatisfacción individual, sino para la edificación del edificio o la construcción de la sociedad entera de cristianismo (1 Cor. 12:14ff.)¹⁶⁶

Habiendo inspeccionado los datos relevantes rabínicos y bíblicos, Davies concluye: “La insistencia [de Pablo] en la naturaleza esencialmente social de la obra del Espíritu recae en la línea del pensamiento rabínico.”¹⁶⁷ Además, por otra parte, Pablo es, “un fariseo que creyó que el Mesías había venido.”¹⁶⁸ Como ya hemos visto antes que para Pablo el Espíritu Santo es el Espíritu de Cristo no repetiremos esos datos. Para concluir: “Es entonces, la doctrina paulina del Espíritu, totalmente comprensible sólo a la luz de las expectativas rabínicas de la era porvenir como también la era del Espíritu y de la comunidad del Espíritu.”¹⁶⁹ Para resumir, la pneumatología de Lucas, Juan y Pablo están formadas por el acontecimiento de Cristo y por su propia experiencia subsiguiente y complementaria del Espíritu. Además, la pneumatología de los tres esta arraigada en la revelación del Espíritu de Dios en el Antiguo Testamento (aunque, por cuestiones de tiempo, no hemos hablado de esto en relación a la pneumatología de Juan y de Pablo). Aunque la pneumatología de los tres está formada en Cristo y arraigada en la revelación de Antiguo Testamento, esta es mediada por la herencia religiosa particular de cada autor: la Septuaginta para Lucas, el judaísmo disidente para Juan, y el judaísmo farisaico para Pablo. Aquí es entonces donde se encuentra la explicación de la unidad y la diversidad pneumatológica en el Nuevo Testamento. La

¹⁶⁴ W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*. Revised Edition (New York: Harper and Row, Publishers, Inc., 1967), 208.

¹⁶⁵ *Ibid.*, 201

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ *Ibid.*, 207.

¹⁶⁸ *Ibid.*, 216.

¹⁶⁹ *Ibid.*, 217.

unidad proviene de la común experiencia cristiana en cada autor; la diversidad subyace en la forma en la cuál cada autor expresó esta común experiencia cristiana según el canon e idioma(s) de su particular herencia teológica.

Diversidad en los roles del Espíritu Santo

Además de la diversidad en el trasfondo religioso, que impactó sobre su respectivas pneumatologías, Lucas, Juan y Pablo también asignan una variedad de roles al ministerio del Espíritu Santo. Esta diversidad de roles está relacionada indirectamente con una combinación de factores como: 1) la diversidad de su herencia religiosa, 2) la experiencia de cada autor, y 3) la intención inicial de cada uno para sus escritos. Los tres roles primarios para el Espíritu están en las áreas de servicio, salvación, y la santificación. Ya hemos descubierto que no sólo para Lucas, sino que también para Juan y Pablo, el don del Espíritu Santo al pueblo de Dios es vocacional en su objetivo y resultado, es decir, es carismático, dado para el servicio y al que empodera hacerlo eficaz en el servicio. Con respecto a vocación cristiana, la experiencia carismática del pueblo de Dios es paralela a la de Cristo. Por lo tanto, como para Juan y Pablo, así como para Lucas, el pueblo de Dios es una comunidad carismática. Esta dimensión de la obra del Espíritu es la única que resulta común a la pneumatología de los tres.

Mientras que Lucas describe el rol del Espíritu Santo exclusivamente en términos de la vocación carismática, o del servicio, Juan, como hemos visto, lo describe en términos de servicio y también en términos de salvación. Así, el Espíritu-Paracleto, no solamente enseña y socorre a los discípulos, sino que también el Espíritu forma parte del proceso de salvación. En cuanto a esto, el Espíritu-Paracleto, “cuando Él venga,” anuncia Jesús a sus discípulos, “convencerá al mundo de pecado, de justicia y de juicio. De pecado, por cuanto no creen en mí” (Juan 16:8-9). Así, el Espíritu de Verdad, que vendrá como el *alter ego* de Jesús, dará el socorro a los discípulos y traerá la convicción de pecado al mundo. Además, el Espíritu es el agente por el cual el pecador es transformado en un discípulo o creyente. Al fariseo Nicodemo, Jesús le dice, “el que no naciere de nuevo, no puede ver el Reino de Dios” (Juan 3:3). En forma adicional a esto, para que alguien entre en el Reino de Dios, él debe, “nacer del agua y el Espíritu” (3:5), porque, “Lo que es nacido de la carne, carne es; y lo que es nacido del Espíritu, espíritu es” (3:6). Nicodemo no debe maravillarse de que Jesús hubiera dicho, “Os es necesario nacer de nuevo” (3:7), puesto que “El viento sopla de donde quiere, y oyes su sonido; mas ni sabes de dónde viene, ni a dónde va; así es todo aquel que es nacido del Espíritu” (3:8). Por lo tanto, en la salvación, el Espíritu convence al hombre de pecado, y ocasiona que el pecador “pueda nacer de nuevo,” o sea nacido del Espíritu. De allí, que en contraste con la pneumatología de Lucas, en la pneumatología de Juan el Espíritu tiene dos roles: servicio y la salvación.

Mientras que para Lucas la obra del Espíritu tiene una dimensión en su pneumatología, a saber, el servicio, y en Juan tiene dos, el servicio y la salvación, para Pablo, la pneumatología de la obra del Espíritu tiene tres dimensiones: el servicio, que él comparte tanto con Lucas como con Juan; la salvación, que solo comparte con Juan; y la santificación,

que es su énfasis exclusivo. Respecto al rol del Espíritu y la salvación, el Espíritu es el que inicia el proceso de salvación; es decir, es por comisión del Espíritu que el individuo es atraído a la comunidad de creyentes, el cuerpo de Cristo (1 Cor. 12:13). Como Pablo advierte a los romanos, si alguien no posee el Espíritu, él/ella en realidad no pertenece a Cristo, independientemente de lo que profese (Rom. 8:9). Además, las acciones del Espíritu en el proceso de salvación incluyen el lavamiento, la santificación, y la justificación (1 Cor. 6:11). En la carta a Tito, Pablo insiste que la salvación no proviene en base a los actos de justicia que los hombres realicen, pero si por “por el lavamiento de la regeneración y por la renovación en el Espíritu Santo”(Tito 3:5). La presencia del Espíritu en la vida del creyente es también la promesa o garantía (*arrabon*) que el proceso de salvación ha comenzado en la regeneración, la renovación y la incorporación, que habrá llegado a la terminación (2 Cor. 1:22; 5:5; Efesios 1:14). Con esta esperanza, el Espíritu es también los primeros frutos (*aparche*) de la salvación final (Rom. 8:23), y el cristiano es uno que es sellado (*sphragizo*) hasta el tiempo de la redención de Dios (2 Cor. 1:22; Efesios 1:13-14).

Para Pablo, el rol del Espíritu también debe ser visto en la santificación del creyente. La santificación habla de la dedicación a Dios, e implica un proceso por el cual el creyente sigue adelante en una vida de santidad en su caminar con Dios. En 2 Tesalonicenses 2:13, Pablo escribe que la salvación proviene por medio de creer en la verdad y por la santificación del Espíritu. En este proceso de santificación, el fruto del Espíritu -el carácter mismo de Cristo- es reproducido en las vidas de los creyentes (Gálatas. 5:22-23). Esta santificación, que el Espíritu Santo trae, tiene una dimensión ética. Por ejemplo, Pablo contrasta ello con la inmoralidad sexual (1 Tesalonicenses 4:1-8), y con las obras de la carne, como inmoralidad, impureza, sensualidad, idolatría, brujería, y muchos otros pecados, tanto sociales como religiosos (Gálatas. 5:19-21). Así, los que han sido hechos “santos” en la salvación por el lavamiento del Espíritu, deben vivir vidas santas por medio del fruto del Espíritu.

Para resumir, Lucas, Juan y Pablo, cada uno tiene su propia perspectiva sobre los roles del Espíritu. Para los tres, el Espíritu es enviado para el servicio. Para Juan y Pablo, el Espíritu es enviado en relación a la salvación, y para Pablo, el Espíritu es enviado en relación a la santificación. En otras palabras, en la pneumatología de Lucas el Espíritu tiene un rol: el servicio. En la pneumatología de Juan el Espíritu tiene dos roles: servicio y la salvación, y en la pneumatología de Pablo el Espíritu tiene tres roles: servicio, salvación y santificación. Claramente, Lucas, Juan y Pablo tienen cada uno su propia perspectiva distintiva y aún complementaria sobre el Espíritu Santo. Para cada uno su pneumatología está arraigada en el Antiguo Testamento, y a su vez, mediada por su herencia religiosa. Está constituida por el suceso de Cristo y su propia experiencia del Espíritu, y es expresada por el rol (es) que le atribuyen al Espíritu. La siguiente grafica ilustra esta serie compleja de relaciones mutuas, influencias y énfasis.

Septuaginta	Cristo	Lucas	Servicio
AT Judaísmo disidente	Cristo	Juan	Servicio Salvación
AT Judaísmo rabínico	Cristo	Pablo	Servicio Salvación Santificación

Así, hay unidad y diversidad en la pneumatología de Lucas, Juan, y Pablo. Cada interpretación, que no da atención a la unidad y/o niega la diversidad, deformará la doctrina acerca del Espíritu Santo en el Nuevo Testamento.

La observación acerca de la unidad y la diversidad en las perspectivas lucana, juanina y paulina sobre el Espíritu Santo tiene implicaciones de gran alcance para la doctrina del Espíritu Santo, como también, para traer desconfianza, hostilidad, malentendido, y la acrimonia que deplorablemente divide las principales tradiciones del protestantismo. De hecho, la realidad del Nuevo Testamento acerca de su unidad y diversidad es la clave para superar el conflicto que caracteriza a muchas de las teologías protestantes acerca del Espíritu Santo. La clave debe reconocer que las tradiciones reformadas, wesleyanas y pentecostales, con sus respectivos énfasis soteriológicos, de santidad y carismáticos, son cada una expresiones legítimas de la diversidad del testimonio del Nuevo Testamento al Espíritu Santo. El desafío, que entonces viene a cada tradición, es reconocer que el énfasis en la pneumatología de las otras tradiciones no es contradictorio a su propio énfasis, antes bien, es complementario. Por consiguiente, cada tradición afronta el mandato bíblico para comprender la completa unidad de la pneumatología del Nuevo Testamento y el producir una doctrina del Espíritu Santo, que sea totalmente canónica, sin que niegue ni desprecie cualquier dimensión de los roles del Espíritu en la salvación, la santificación y el servicio.